ORHAN GÖKDEMİR

TARİHSEL MARKSİZM

İKTİSADİ VE FELSEFİ AKLIN ELEŞTİRİSİ

DESTEK yayınları

DESTEK @ ARAŞTIRMA

ORHAN GÖKDEMİR / **TARİHSEL MARKSİZM**

DESTEK
yayınları

DESTEK YAYINLARI: 346
ARAŞTIRMA: 109

TARİHSEL MARKSİZM / ORHAN GÖKDEMİR

Her hakkı saklıdır. Bu eserin aynen ya da özet olarak hiçbir bölümü, telif hakkı sahibinin yazılı izni alınmadan kullanılamaz.

Genel Yayın Yönetmeni: Ertürk Akşun
Editör: Devrim Yalkut
Kapak Tasarım: İlknur Muştu
Sayfa Düzeni: Cansu Poroy

Destek Yayınları: Haziran 2013
Yayıncı Sertifika No: 13226

ISBN 978-605-4771-46-2

© Destek Yayınları
İnönü Cad. 33/4 Gümüşsuyu Beyoğlu / İstanbul
Tel:(0212) 252 22 42
Fax:(0212) 252 22 43
www.destekyayinlari.com
info@destekyayinlari.com
facebook.com/ DestekYayinevi
twitter.com/destekyayinlari

İnkılap Kitabevi Baskı Tesisleri
Matbaa Sertifika No: 10614
Çobançeşme Mah. Altay Sk. No: 8
Yenibosna – Bahçelievler / İstanbul
Tel: (0212) 496 11 11

ORHAN GÖKDEMİR

TARİHSEL MARKSİZM

İktisadi ve Felsefi Aklın Eleştirisi

DESTEK
yayınları

YAZARIN DİĞER KİTAPLARI

-İnsan ve Doğa/Ölen Bir İdeoloji Üzerine İncelemeler

-Felsefi Aklın Eleştirisi

-Faili Meçhul Cinayetler Tarihi (Destek Yayınları)

-Aydınlanma Tarikatı (Destek Yayınları)

-Türkiye'de Yahudi Hıristiyan Savaşları/Helenizm, Siyonizm,

Türkçülük (Destek Yayınları)

-Mehmet Eymür /İç Savaşın MİT'çisi

-Pike/İç Savaşın Polisi

-Ucube/Yeni Türkiye'nin Anatomosi (Destek Yayınları)

-Körler Düşerken/Kuşatılan Şehre Nafile Mektuplar (Destek Yayınları)

-Öteki İslam/Devletin Din Operasyonu

(Destek Yayınları)

-Cumhuriyet'in İlk/son Yüzyılı

(Destek Yayınları. Enver Aysever ile birlikte)

-Din ve Devrim (Destek Yayınları)

-Redhack (Destek Yayınları)

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9
1.KİTAP İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ 19
ÖNSÖZ 21
GİRİŞ 23

I. BÖLÜM
İKTİSADİ AKIL
Kurtuluş 27
İnsan ve Bir Bilim Olarak Ekonomi Politik 35
Bu Toplumun Tarihi 38
Bir Üretim Faktörü Olarak İnsan 46
Felsefenin Sonu 53
İnsan ve Sınıf 58
Kapital: Kapitalizmin Tarihi 62

II. BÖLÜM
KOMÜN, PARTİ VE SENDİKA
Üretim Örgütlenmesi / İnsan Örgütlenmesi 83
Parti ve Sendika 96
Uygarlık 100
II. Bölüm İçin Ekler
1. Ek
Parti Programları Özgürlüğü Kapsar mı? 107
2.Ek
Sendikalar Ne İş Yapar? 116

III. BÖLÜM
ÇÜRÜME ÇAĞINDA SANAT, KÜLTÜR VE TEKNOLOJİ
Teknoloji ve İdeoloji 125
Çürüme Çağında Kültür 131
İdeoloji ve Tarih 138
İnsan Hakları İdeolojisi 143
Felsefe ve Tarih 149

IV. BÖLÜM
BUGÜNKÜ KAPİTALİZM VE ÇÜRÜME
Mücadele ya da İntihar 155
Bilime Kabzımal Tavrı 160
"Yeni Akıl"la Bakmak 165
Reklam: Bugünün Dini 169
Ateşte Yanmayı Göze Almak 175
Romanın Sonu 178

2. KİTAP
FELSEFİ AKLIN ELEŞTİRİSİ 183
2. Baskıya Önsöz 185
1. Baskıya Önsöz 187

I. BÖLÜM
MODERN TEOLOJİ OLARAK FELSEFE 189
"Bilimsel" Felsefe 191
Felsefe: Teolojinin Mirası 193
Ödünç Dil 195
Bir Tek Tarih 197

II. BÖLÜM
FELSEFİ AKLIN ELEŞTİRİSİ 203
Felsefenin İnsanı 205
Felsefe Olmayan Bir Felsefe 206
Tarih Felsefesi 209
Kazma ve Felsefe 212

III. BÖLÜM
TARİHİN DOĞUŞU 215
Tarih Duygusu 216
Ortaçağın Kutsallaştırılması 218
Kapitalizmin Genel Teorisi 221
Tarihin İnsandan Kurtuluşu 223

IV. BÖLÜM
SÜREKLİLİK VE KOPUŞ
Marx, Lenin, Althusser 227
Althusser 229
Sınırlar 230
Siyasal İktisat 232
Lenin 234
Kopuş ve Dil 235

V. BÖLÜM
İKTİSAT VE MARX 237
Emek-Değer Kuramı 238
Sermaye, Toprak, Emek 240
Bir Hayalet: Emek 242
Ekonominin Toplumdan Ayrılması 246
Emek-Değerden Fayda Kuramına 246
Marksist İktisat Nedir? 248

VI. BÖLÜM

SINIF 251

İnsanın Soyutlanması 252

Piyasa(nın) Toplumu 254

Mülkiyet ve Felsefe 257

Sınıf ve Tarih 259

VII. BÖLÜM

SINIRLARDA 263

Felsefenin ve İktisadın Ötesinde 264

Toplumun Yitirilişi 267

Tarih Yüzyılı 269

EKLER

1. Ek

Batı'da-Doğu'da Felsefe 273

2. Ek

Bilim ve Din 281

KAYNAKÇA 285

DİZİN 291

ÖNSÖZ

Bugün anladığımız anlamıyla İktisat ve felsefe, burjuvaziyle birlikte doğdu. Bu yeni sınıf, doğa ile insan arasındaki ilişkide yepyeni bir pozisyon almıştı. Burjuva, insan-doğa ilişkisini aracısız kuruyordu, çünkü tanrıya ihtiyacı yoktu ve kuşkusuz bu devrimci bir durumdu. İktisat ve felsefe işte yeni sınıfın bu yeni pozisyonun ifadesidir. İkisi de insan doğa ilişkisini tanrının aracılığı olmadan açıklar. Çıkış noktası "insandır" ve "insan" kökeni itibariyle de burjuvanın ta kendisidir.

Onun için Marksizm canlı, yaşayan, somut insandan yola çıkmayı önerdi. Somut insan, genel, belirsiz insan kimliği altında toplanamaz bir şeydi çünkü. Onun doğa karşısındaki konumu birbirinden farklıydı. Genel olarak burjuvalar ve proleterler olarak tanımlanmışlardı ve bir proleter, gerçekte, hiçbir şekilde felsefenin ve iktisadının insanı ile örtüşmüyordu. Bu durumda insanın özgürlüğünden değil, ancak ve ancak doğa karşısında bağımlılığı arttırılmış insanın özgürlük ihtiyacından söz edebiliriz ki, bu gerçek, felsefenin gerçeği değildir.

Evet, iktisatta da bir "insan" söz konusudur ama bu da mülkiyet aracılığıyla oluşturulmuş bir kurgudan ibarettir. Önce üretim alanı ile dolaşım alanı birbirinden ayrılır. İşçinin üretim alanındaki bağımlılığı, bir alıcı veya satıcı kılığında dolaştığı piyasada silikleşip kaybolur. O artık, bir para sahibi olarak sonsuz sayıdaki dolaşım odaklarından birine dönüştürülmüştür. İşçi, ne alıp satacağına kendi karar veren, "özgürleşmiş" ve görünüşe göre burjuva ile eşitlenmiş bir "birey"dir artık.

Marksizm işte bu zihniyetin en sert ve acımasız eleştirisi olarak doğdu. Sonra bir kaza oldu, Marksist iktisat ve Marksist felsefe doğdu.

Gramsci kesinlikle haklıdır; eğer Kapital'de bir iktisat teorisi varsa ve burada iktisat disiplinine bir katkı bulunabiliyorsa, onun burjuvazinin kitabı olması kaçınılmazdır. Marksizm'in temel metinlerinde açık bir biçimde yapılan felsefe ve iktisat reddiyesi, çok kısa bir süre içinde hızla restorasyona uğradı ve her ikisi de hiçbir şey olmamışçasına yollarına devam etmeyi denedi. Oysa bu bilim, sınıfsal tavrını daha yolun başında göstermiş ve iktisat denilen şeyin ikiyüzlü bir kara çalma, mevcut üretim düzenini mazur gösterme aracı olduğu anlaşılmıştı. Onun üstünde durduğu "toprak, emek, sermaye" - "rant, ücret, kâr, faiz" formülleriyle Marx'ın alay etmesi boşuna değildir; ciddiye alınacak bir yanı yoktur.

Şimdi "ekonometri" adı altında, matematik formüllere sığınarak daha soyut bir hal alması ve nesnesinden büsbütün uzaklaşması da gösteriyor ki bu bilimin işlevi açıklamak değil gizlemek, anlama imkânlarını büsbütün ortadan kaldırmaktır.

Emek, toprak, sermaye... Hakkını teslim edelim; bu evreni ve tarihini iktisadın bu kurgusundan daha iyi ne anlatabilir? Toprak ve sermaye mülk edinilerek emek, daha doğrusu ücretli emek doğa karşısında çırılçıplak bırakılmıştır. Doğa, insanın onu dönüştürmek için kullandığı üretim araçlarıyla birlikte mülk edinilerek, insanın doğayla ilişkisi özel mülkiyetin aracılığına tabi kılınmıştır. Doğa, proletaryanın kullanımına kapatılmıştır. Bu yüzden o, toprak ve sermayeyle bir "anlaşma" yapmaya zorunludur. Böylece o, hem özgür emekçi olarak var edilir hem de bu özgürlüğü onun kendisini yalnızca ücretli emekçi olarak üretmesini olanaklı kılar. O doğayla ancak özel mülkiyet aracılığıyla ilişkiye geçebilir ve artık ilişkiye geçtiği şey doğa değil, özel mülkiyettir.

Üretim araçları ve doğa, insanın onu dönüştürme sürecine birer üretici ve dolayısıyla pay sahibi olarak girer ve üretilen şeyden kendi payını ister. Rant ve kâr, insanın doğayla girdiği bu özel ilişkinin, mülkiyetin ürünüdür. Bu özel ilişki aracılığıyla sermayedar ve toprak sahibi kendilerini egemen sınıf olarak var edebilir.

Özel mülkiyet dolayısıyla ortaya çıkan bu konumlanış, üretimde

ikili yapı yaratır. Mülk edinilmiş doğa ve üretim araçları, mülkiyetsiz özgür emekçiyle buluşabilmek için bir dolaşım alanına muhtaçtır... Özel mülkiyet varsayımı altında bu üç üretim faktörünün ilişkisi, "özgür ve eşit" bir biçimde ancak dolaşım alanında kurulur.

"Emek-değer teorisi" de dâhil, klasik iktisadın sonraki evrimi göz önünde bulundurulursa bütün iktisadın geveleyip durduğu şey budur. Emek-değer teorisinin de buraya dâhil edilmesi, ona bütün iktisadi formüller arasında özel bir önem verilmesi nedeniyledir. Oysa bu formül bir kez kabul edildikten sonra, değerin emekten mi, topraktan mı, sermayeden mi doğduğunun ne bir önemi vardır, ne de buradaki sorunu ve soruyu değiştirecek gücü. Burada asıl tartışılması gereken bu formülün varsayımıdır. Varsayılan mülkiyettir ve emeğin diğerlerinden ayrı bir şey olarak düşünülmesi de bu varsayımdan dolayı mümkün olabilmektedir. Emek-değer teorisinin, Kapital'deki önemli buluşlardan –en önemlisi?– biri olduğu iddiası, işte iktisadın bu bakışından doğmaktadır.

Kapital'de bir ekonomi teorisi var mı? İsteyenin bunu bulmakta zorlanmayacağını biliyoruz. "Marksist iktisat" bu kolaycılıktan çıkmıştır ve pratik bir yararlılık gösterememiş olmasına rağmen, saflarımızdaki güçlü yerini hâlâ korumaktadır.

***

Felsefi Aklın Eleştirisi, iktisat eleştirisinin ortaya çıkardığı bu temelden hareketle oluşturuldu. Aydınlanma Tarikatı ve Helenizm, Siyonizm, Türkçülük bir anlamda bu ilk çalışmanın ürünü oldular.

Bu çalışma yayımlandığında, gelen eleştiriler arasında benim için en önemli olanı "felsefeyi eleştirdiğim ama buna karşın felsefenin içinde kalmaya devam ettiğim" yönünde olanıydı. Felsefi Aklın Eleştirisi, gerçekten de bir yanıyla felsefi bir çalışmaydı. Bir yandan "tarih"i yardıma çağırıyor ama öte yandan "tarih", bu çalışma içinde hâlâ felsefi ideolojinin bir türevi olarak durmaya devam ediyordu. Ama "felsefenin de bir tarihi olduğu" yönündeki

saptaması önemliydi ve ona bu tarihi göstermek üzere giriştiğim çalışmalardan iki yeni kitap doğdu.

Öte yandan, bu çalışmalar felsefenin ve giderek felsefi aklın çok "Batılı" bir şey olduğunu ortaya çıkarmıştı. Döne dolaşa "Eski Yunan" bataklığında takılı kalan bu fikir yürütmelerde olağan olmayan bir yan vardı. Bernal'in Kara Atena'sı bu noktada tam bir yol gösterici oldu. "Eski Yunanistan"ın büyük ölçüde 19. yüzyıl başlarında imal edildiği tezi, felsefeye değin önemli bir kapıyı da aralıyordu. Bu kültürün kendi kendisinin babası olarak kurgulanması düpedüz Avrupa ideolojisinden kaynaklanıyordu ve bu tartışmayı da felsefe içinde kalarak yürütmek mümkün değildi.

Burada, daha çok Marksizm çerçevesinde yürütülen tartışmanın bir Avrupa ideoloji çerçevesine oturtulması, Marksizm için de önemli sonuçlar doğuruyordu. İlki, Marksizm'in de bu Helenist ve Avrupa merkezci bakışın içinde olmasıyla ilgiliydi. Onun tanımladığı "Doğu sorunu", dolayısıyla ancak bir "Batı sorunu" olarak anlaşılabilirdi ve bu da Marksizm içinde var olan oryantalist eğilimin tartışılmasını gerektiriyordu. Bu sorunlar etrafında oluşan Aydınlanma Tarikatı, Batı felsefesinin hep ihmal edilmiş "inanç" yönüne de dikkat çekiyordu.

Helenizm, Siyonizm, Türkçülük'te ise Avrupa ideolojisinin oluşmasında Osmanlı-Türk tarihinin yeri bir kez daha tartışma masasına yatırılmaya çalışıldı. Batı'nın Helenizm'i, büyük ölçüde Helenlerin Osmanlı'yla mücadelesi içinde gelişmişti ve Mısır, hem ideolojide ve hem de pratikte bu oluşum içinde kendi yerini almıştı. "Biz" Navarin'de yenilmeseydik ve Helenlerin ayrılması mümkün olmasaydı farklı bir felsefe tartışıyor olacaktık. Sonuncusunun ana fikri budur.

Ama Felsefi Aklın Eleştirisi, buradaki temel sapmanın anlaşılması açısından önemini korumaya devam ediyordu. Kendisini "tarih üstü" olarak kurgulayan bu düşüncenin tarihselliği apaçık ortadaydı. Felsefe, Batı tarihinden ayrılarak anlaşılması mümkün olmayan bir düşünceler yığınıydı. Dolayısıyla bu düşünceyle hesaplaşma, ancak felsefenin dışına çıkarak ve tarihin içine girerek yapılabilirdi.

Felsefi Aklın Eleştirisi, on yıl sonra, bu eleştirinin nereye evirildiğini gösteren iki ekle bir kez daha elinizde. Hâlâ tartışılmaya ihtiyaç duyan birçok noktası olmasına karşın, çok iyi tahkim edilmiş bir duvarda açtığı küçük deliği önemsiyorum. Felsefi Aklın Eleştirisi, yeni bir aklın oluşmasına katkıda bulunabilirse işlevini de tamamlamış olacak.

***

Doğuculuk mu? Kazanan saygı görmeyi de hak eder. Son üç yüzyılda Batı hep kazandı. Diğerleri ise kaybetti. Henüz kazanabildiği zamanlarda Osmanlı da saygı görüyordu. 1700'lü yıllardan, izleyen yüzyılın başına kadar "Türkler" Avrupalı sayılmaktaydı. Normaldir, çünkü Osmanlı önemli bir güçtür. Bir kez yenilmeye başladıktan sonra alıcı olmaya başlarsınız. Osmanlı saygınlığını kaybettikten sonra hep alıcı oldu. Ordu ile ilgili düzeneklerin alıcısı, yeniliklerin alıcısı, eğitimin alıcısı, bilimin alıcısı...

Bugün hala almaya devam ediyoruz. Üniversitelerimiz de bilgi üretmek için değil, bilgi almak ve aktarmak üzere örgütlenmiştir. Tarihimiz de, felsefemiz de, fiziğimiz de büyük ölçüde aktarmadır, alıyoruz. Son yıllarda bu kurumlar o fonksiyonlarını da hızla yitirmektedir. Çeviriciydik, artık çeviri işini de yapamaz duruma geldik. Aldığınız şeylerin bir kısmı ikinci derecedendir. Ama aldıklarımızın bir kısmı bütün düşünüş şeklimize de belirlemektedir.

"İlerleme" zihniyeti böyle bir şeydir örneğin. Bunu mutlak bir gerçek olarak kabul ettiğinizde, siz "ilerleyememiş" olduğunuzu da kabul edersiniz. İlerlemiş olan ise Batı'dır ve tek çareniz onun gibi ilerlemektir. İlerleme iyiyse, o zaman tarihte ilerlemiş tek uygarlık olan Batı da müthiş bir idol haline gelir. Unutmayın "yeni olan iyidir" şeklindeki bakış açısı 1700'lü yılların ürünüdür. Batı ilerliyordu ve bunun iyi olduğunu gördü. Örneğin Çin ordusunu, donanmasını yendiler. Çinliler savunmadaydı, İngiliz donanması da kapitalizmin yarattığı büyük iştahla saldırıda. Batının dışındakiler işte bu iştah karşısında yenildiler. Bu iştahı

Çinliler bilmiyordu, biz de bilmiyoruz. Belki o yüzden de ilerleyemiyoruz.

Ama medeniyet ile açgözlü bir saldırganlığın birleştirilmesi yepyeni bir durumdur. Çinliler Çin Seddi'ni yaptılar, topraklarını savunmak için. Oysa her zaman saldırganlarından daha güçlü, daha marifetli ve daha bilgiliydiler. Mısır 10 bin yıl boyunca doğal bir Çin Seddi'ne sahipti. Seddi aşıp, bir işgal hareketine girişmeyi akıl edemediler. Asya'nın Mısır'a sızması da bütünüyle Mısır'a yönelik işgal girişimleri ile olmuştur. Çoğaltabiliriz. Kabul, Batı'nın dünyanın geri kalanını kendi eklentisi haline getirmesiyle ilgilidir. "Batılı yaşam tarzı" her yana sızıyor. Onlar gibi oluyoruz, onlar gibi yaşıyoruz, onlar gibi tüketiyoruz ve onlar gibi düşünüyoruz. Gibi olmak, bir benzeme haline işaret ediyor. Ne kadar benzese de aslı işte şurada, karşımda.

Ama "ilerleme" artık eskisi kadar saygı görmüyor. Toplumu üretimin, piyasanın eklentisi haline getiren, ona tabi kılan sistem sınırlarına geldi dayandı. Doğayı bitirdiler, gökyüzünü yırttılar, havayı, suyu pislettiler. Ve karşılığında da insan soyuna mal edilebilecek bir mutluluk veremediler. Bakın dünyanın kaçta kaçı bu "ilerlemiş toplumlar"da yaşıyor. İlerleme, bir avuç insan dışında hepimizi mutsuz kılmıştır. "Batılı yaşam tarzı" yıkıcılık anlamında ancak veba ile karşılaştırılabilir.

Sanayi devrimi ile başladı bu kirlenme ve bugün hala sürüyor. 3 yüz 5 yüz yıllık bir düzenden söz ediyoruz. Nil nehrinin kıyısında 10 bin yıllık bir uygarlık var oldu. Nil nehrini kirletmediler. Dolayısıyla neyin "ileri" olduğu noktasında yeni ölçütlere, hem de şiddetle ihtiyacımız var. Medeniyet meselesinde durumumuz budur. Kültür ise daha tartışmalıdır. Dünyanın bütün varlığını mülkiyetine geçirmiş bir uygarlığın bir kültür yaratması şaşırtıcı değildir. Devasa bir yığın ile karşı karşıya olduğumuz tartışmasızdır. Ama aynı nedenle sakat bir kültürdür bu. Kaldı ki artık kendini yeniden üretmekte de zorlanmaktadır. Ekonominin emrine girmiş bir toplumun karşı karşıya kaldığı tıkızlıktır bu. Romanı bitiyor, edebiyatı tükeniyor, fiziği krizde, felsefesi ise boş bir gevezelikten başka bir şey değil. Batı, kendini yenileyecek dinamikleri de kurutmuştur.

"Devrim"i de artık bu kapsamda algılamalıyız. Bu iktisadi düzeni yıkmadan, insanın yaratıcı yanını özgür kılmamız da mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla, en temel biçimiyle ekonomiyi yeniden toplumun emrine vermek zorundayız hepimiz. "Plan", artık her zamankinden daha yakıcı bir sorunumuzdur. Üretimi planlamak, doğal kaynakların kullanımını planlamak, toplumu planlamak artık bir varoluş sorunudur. Geçmişte buna sosyalizm deniyordu, kapsamı genişlemiştir. Ne yazık ki başka bir adlandırma da bilemiyoruz. Vurguyu toplumdan yana yapmak anlamında hala geçerliliğini sürdürmektedir sosyalizm. Kapitalizmin tahrip ettiği toplumu yeniden kurmalıyız. "İlerleme", hatta haddini aşmış bir ilerleme bize başka bir yol bırakmamaktadır. İşte "doğuculuk" budur.

***

Avrupa İdeolojisi çok geniş bir alanı kapsamaya çalışan bir kavram. Ayrıntıda bir takım sıkıntılarla karşılaşması kaçınılmazdır. En azından kıta Avrupa'sı ile ada Avrupa'sı arasında önemli farklılıklar var. Bu bir genelleme, bu yanıyla da genel bir eğilime işaret ediyor. Ancak Avrupa da kendisini genellemeye çalışmaktadır. Bu Hint-Avrupa veya Hint-Hitit tanımlamaları Avrupa'yı "birleştirmek" için yapıldı. Kendilerine ortak bir kök aradılar ve bu ortak kök onları diğerlerinden de ayırdı. Bu hem ırki hem de kültürel bir ortak köke işaret ediyor. Hepsi 1800'lü yıllardan sonra icat edilmiştir. Romantik Helenizm de o yılların ürünüdür. Mısır'a yönelik referanslar "Afrikalı bir köken"i ima ediyordu. Romantizm dönemine bol geldiği bellidir. Helenizm ise hem devasa bir kültür mirası hem de steril bir ırk tasavvuruna izin veriyordu. Avrupa'yı Avrupa yapanlar bunlardır. Yoksa "Avrupa" coğrafi bir ayrıma denk düşmüyor. Asya'nın bir uzantısıdır Avrupa. Kendilerini hem kültürel hem de soy olarak ayıra ayıra kıta oldular. Daha doğrusu kıtaları böldüler. Bunun için de uçlarda, uzun savaşlar vermek zorunda kaldılar. Osmanlı-Mısır ikilisi ile Birleşik Avrupa orduları arasında yapılan savaşlara artık bu yönüyle de bakabilmeliyiz. Ve

Osmanlıya karşı Yunan ayaklanmasında da Avrupa'nın parmağı hep vardı. Yunan Krallığı kurulduğunda Avrupa'nın sınırları da belli olmuştu. Şimdi kurulmaya çalışılan birleşik Avrupa'nın sınırları da hala o sınırlarla kesişmektedir. Dolayısıyla "batılılaşmak isteyen"ler sadece AB mevzuatına değil bu tarihe de bakmalıdır.

Mustafa Kemal de batılılaşmak istiyordu ve bu nedenle Hititlerin Türk olduğunu ısrarla iddia etti. Batıya dâhil olmak istiyorsanız ya Türkleri Hitit, ya da Hititleri Türk yapacaksınız. Başka yolu yoktur. En azından Avrupa İdeolojisi hükmünü sürdürdüğü sürece yoktur. Şimdi de Türklerin birliğe dâhil olmasının önünde pratik sorunlar kadar ideolojik sorunlar vardır. Boylu boyunca Asyalı ve doğuluyuz biz. Avrupa İdeolojisi güçlüdür çünkü genel bir kabulle karşılanmaktadır. Tarihimizi de onlar yazdı ve biz onlardan öğreniyoruz. Doğu yüzyıldan fazla bir zamandır ilgi alanımızın dışında. Latin alfabesini inanılmaz bir rahatlıkla aldık kabul ettik. Tarihinde 16 alfabe değiştirmiş bir kültürün rahatlığıdır bu. Ama bizi ne kadar tıknefes yaptığını da tartışmalıyız artık. Bunlar bizi batılı yapamadı ama bunlar yüzünden doğulu da olamıyoruz. Uçlardayız hala, biraz o, biraz buyuz. Bu belki bir avantaja çevrilebilir. Uçlar her zaman merkezlerin de kaderini belirler. Biz bu tartışmayı ilerletebilirsek Batının kibrini de kırabiliriz. Doğunun kompleksini kırmak ise daha zordur ama imkânsız değildir.

***

Marksizm mi? Hiçbir düşünür anasının karnından yeni düşüncelerle doğmuyor. Her düşünür bir yere kadar içinde yetiştiği kültürün ürünü. Marx yaşadığı çağ hem romantizmin hem de helenizmin çağıydı. Batı düşüncesinin bilinçaltında bunlar vardı. Dolayısıyla o da bu bombardımandan kendi payını almıştır. Eğitimine Helen düşünürleri ile başlamıştı, sonra bu konuda radikal sorular sorması imkânsız hale geldi. Marx, çok derin bir biçimde helenofildir. Öte yandan Marx, kapitalizmin sınırsızca ilerleyebildiği bir çağda yaşadı. Kurulan düzendeki tehditleri görüyordu. Ama her ne olursa olsun bu düzenin yarattığı yıkımda bir ilerleme de vardı. İngiliz emperyalizmi-

nin ilerlemeci yanına övgüler düzdüğünü biliyoruz. İlerleme varsa, gerileme de olmalıdır. Doğu gerileyen yandı. Asya tipi üretim, hidrolik toplum, doğu despotizmi gibi safsatalar "siz gerisiniz"in Avrupai halidir. Dikkat edin hiçbir zaman Avrupa tipi üretim tarzı gibi bir laf telaffuz edilmemiştir. Çünkü bu teorilerin "ideal modeli" batıdır. Dolayısıyla doğuda hep bir despot ve onun tebaası tablosu çizilmiştir. İşçi sınıfı ve burjuva sınıfı gibi ayrımlar bile batıya haz özellik gibi görüldü. Oysa Osmanlı bir "Cumhuriyet"ti. Bir sülale devamlılığı olmasına karşın, sultan hep seçimle gelirdi. Kaybedenler ise öldürülürdü. Bunun dışında, Osmanlı sarayında hiçbir zaman mutlak bir iktidar olmadı. İktidarın paylaşıldığını biliyoruz ve Çandarlı ailesi gibi bir soylular sınıfı da hep oldu.

Marksizm'de ise bunlar yoktur ve "doğu sorunu" diye yazdıklarında hep bir "batı sorunu" kendini hissettirmektedir. Batı kendi dışında olanlara şaşı bakmaktadır ve bu şaşılık ne yazık ki doğu söz konusu olduğunda Marksizm içinde de teşhis edilebilmektedir. Büyük bir bölümü artık çöpe atılmalıdır.

Marksizm, insanlığın entelektüel serüvenin en önemli parçası ama onu eleştirmezsek "ilerleyemeyiz." Helenizm ise bütünüyle Avrupa ırkçılığının bir icadıdır. Tarihte kendi kendisinin babası olan hiçbir kültür yok. Belki Çin'i ayırabiliriz. Onun ötesinde herkes birbirinden öğrendi; Yunanlılar da Fenike'nin ve Mısır'ın çocuğudur. Aksini iddia etmek düpedüz ırkçılıktır. Bunun ötesinde "Yunanlılar çocuk oldukları için olağanüstü bir kültür yarattılar" demek de çocuksudur. Mısır'ı, Fenike'yi inkâr ederseniz buna inanmak durumunda kalırsınız. Marksizm'de yer alan bu konudaki iddialar da çocuksudur.

***

Peki, "aydınlanma"yı ne yapacağız. İlki şu; Seküler akım bir kaza ürünüdür. Dolayısıyla aydınlanma başlangıçta derinlemesine mistiktir, çıkış noktası da Yunanistan değil Mısır'dır. Yunanistan'ın öne çıkması Aydınlanmışlar ile kilise arasında ortaya çıkan yeni konsensüsle mümkün oldu. Her şeyi ama her şeyi Yunanistan'dan başlatmak bir

19. yüzyıl Avrupa icadıdır. Ondan önce hep Mısır vardır ve Mısır hayranlığı Napolyon'un Mısır Seferi ile sona ermiştir. Bu tarihten sonra Mısır bilimi de yeni ideolojinin gereklerine uyduruldu. Felsefesi yok edildi, matematiği inkâr çukuruna atıldı. Mimarisi, sanatı yok sayıldı. Ama Mısır'da eğitim görmemiş bir Yunan filozofu bulamazsınız. Sokrat bir Etiyopyalıdır ve karadır. Onun ötesinde Yunan felsefesi ve hatta Hıristiyanlık kadim inanışların yanlış anlaşılmasıdır.

Yunanlılar gerçekten çocuktular ve öğrendikleri düşüncelerin kendi dillerine çevirebildikleri kadarını aldılar. Aydınlamanın Hıristiyan dogmaları ile sorunları vardı. Mücadele ettiler. Ancak güneşi evrenin merkezine yerleştirirken aynı zamanda kendi inançlarının gereğini de yerine getiriyorlardı. Unutmayın güneşe ve yıldızlara tapınma insanlığın en eski inanışlarıdır. Aydınlanma, Mısır kaynaklı inanışların yeniden ayağa kalmasıydı. Yerleşik düzene ve dine acımasızca saldırmalarının nedeni budur. Yeniden doğuş ama eskinin yeniden doğuşu. Çıkışında bir "tarikat" izi var; yeni bir yol aramıyorlardı ama yeni bir yol oldular.

***

Bu kitap, iki kitaptan oluşuyor. İlki iktisat eleştirisidir, ikincisi daha fazla felsefidir. 20'li yaşlarımın sonunda ve 30'lu yaşlarımın başlarında yazıldılar. Gençtirler. "Tarihsel Marksizm" işte bu iki genç eleştirinin getirisidir.

"Tarihsel materyalizm"i bilerek kullanmıyorum, bu artık Marksizm'dir.

***

Genç heyecanın kokusu kalsın istedim, diline ve kurgusuna dokunmadım. Dilerim yeni tartışmaların doğmasına vesile olur.

Orhan Gökdemir
13 Ocak 2013

1. KİTAP

İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ

"Hatırlıyor musun Pablo? Hatırlıyor musun Guillaume?
Yaşamın sınırı üzerinde, sanatın ucunda, yaşamın ucunda.
Ateşte yanış... Diriliş."

André Salmon'un bir şiiri

ÖNSÖZ

Bu çalışma, bizim tarafta üç ana disiplin gibi algılanan tarih, felsefe ve iktisat arasındaki ilişkileri yeniden ele almayı hedefliyor. Dolayısıyla bu üç disiplinin de içinde yer aldığı insan ile doğa arasındaki ilişki bu çalışmanın etrafında döndüğü bir eksen haline geldi. Bu eksende kalan bir çalışmanın ise bu dünyanın değerler sistemine; "eşitliğe, özgürlüğe, kardeşliğe" ve zorunlu olarak Bentham'ın eleştirisine varması kaçınılmazdı.

Uzun aralıklarla kaleme alınan ilk iki bölümün sonuncusunda, ilkine göre daha "pratik" kaygılardan yola çıkıldı. Üçüncü bölüm ise daha önce yayımlanmış yazılardan oluşuyor. Bu yazılardan sadece biri, "Ateşte Yanmayı Göze Almak" başlığını taşıyanı *Aydınlık* gazetesinin haftalık eki "Bilim ve Ütopya"da yayımlandı. Geriye kalan bütün yazılar *Evrensel Kültür*'de çeşitli tarihlerde yayımlanan yazılardan oluşuyor.

Bu kısa çalışmanın borçları ise oldukça kabarık. Sevgili Sahir, başında da sonunda da katkılarını esirgemedi. Mehmet Özgen çok sınırlı bir zamanda okuyarak eleştirilerini iletti. Adını sayamadığımız diğer dostların katkıları da düşünülürse buna bir ortak çalışma demek daha doğru olacak.

Orhan Gökdemir
Ocak 1994

GİRİŞ

Sınıfsız toplum amacı, ezilen sınıfların "uygarlık tarihi" üzerindeki bilincinden doğdu; bu amaç, bütün uygarlık tarihinin eşitsizlikçi karakterinin bilinci ve bu bilinçle birlikte "proletaryada kendini yitirmiş insanlığın" kendi geçmişine doğru yaptığı bir özeleştiri, bir protestodur.

"Uygarlığın tarihi", insanlığın sınıflara bölünmesiyle birlikte ve bu bölünme sonucu oluşan ezilen sınıfların ruhsal ve fiziksel sefaletinin yerine, ezen sınıfın toplumsal bilinçlerinin ve önyargılarının ikamesi, onun bu bilinç ve önyargılar altında "yapaylaştırılması", doğa ile insanlığın serüveninin ayrılmasının tarihidir. Sınıflı toplumların birer ürünü olan aile, din, ahlak, devlet ve bunların farklı tarihsel koşullara özgü eklemlenmiş birliği olarak ideolojik hegemonyalar, ezilen sınıfları insan dışılığa itmiş, söz yerindeyse yapaylaştırmış, çok çeşitli açılardan sınırlandırmış, onun kendi özgürlüğü yerine ezen sınıfların özgürlüğünü, din özgürlüğünü, vicdan özgürlüğünü, çalışma özgürlüğünü vd. koymuştur. Protestonun bir yanı bu türlü çeşitli yabancılaşmalarla ilgili: Sınıfsız bir toplum isteği bütün bunlara karşı, bireyin bireyle, bireyin toplumla ve toplumun bireyle barıştırılması, onu sınırlayan bütün kurumların kaldırılması, bireysel eğilimlerin özgürce, hiçbir sınırlamayla karşılaşmadan geliştirilebilmesi, cinsel özgürleşme, "emeğin yaşamla aynılaştırılması", yani, "insanın doğallaşması, doğanın insanlaşması" talebidir. Bu nedenle sınıfsız toplum isteği "tarih bilmecesinin çözümü ve bu çözümün bilincidir".

Bugün hâlâ, doğanın tarihi ile insanlığın tarihinin aralarındaki ayrılığın yapay olduğu ve bir gün bunların birleşerek tek bir tarih, "insanlığın tarihi" olacağını keşfeden teorik sistem, bu bilincin en

yetkin biçimi olmaya devam etmektedir. Ancak ne var ki onun ilk pratiği çok çeşitli nedenlerle on bin yıllık "uygarlık tarihi" geleneğine, onun eşitsizlikçi yapısına teslim olmuştur. Evet, henüz "her ilerlemenin görece bir gerileme olduğu çağ" kapanmamıştır. Yeniden "tüm ölü kuşakların geleneği, yaşayanların beynine bir kâbus gibi" çöküyor. Emeğin yaşamla aynılaştırılması, toplumun sınıfsızlaştırılması, kısaca sınıfsız toplum; piyasa, ücret, din, ahlak, sınıflı toplum ve çok çeşitli gerici ideolojiler karşısında bir kez daha yere düşmüştür. "Şeytan'ın İmparatorluğu", "Tanrı'nın İmparatorluğu"na teslim oluyor.

On bin yıllık gelenek düşünüldüğünde çok önemli olmadığı görülecektir. 20. yüzyılın sosyal ihtilali "düşmanlarını yere, topraktan güç kazanıp önlerine eskisinden daha heybetli bir biçimde çıkması için" atmıştır. Fransız Devrimi kendi özgürlük bayrağını, bütün görkemine karşın ancak üç yıl taşıyabildi. Üç yıl sonra gericiliğin hortlaması, yalnızca bayrağın el değiştirmesiyle sonuçlandı. Dünya hâlâ, Fransız Devrimi'nin üç renkli özgürlük bayrağının el değiştirmesiyle birlikte tek renge dönüşmesinin dehşetini yaşamaktadır. 21. yüzyılda, hiç kuşkusuz, bu bayrağın taşıyıcıları çok daha güçlü ve azimli olarak "yere attığı düşmanını" karşılayacak ve yeni yüzyılı daha ileri atılarak selamlayacaktır.

Ancak, şimdiye kadar, işçi sınıfının adına yazılı 20. yüzyılın sosyal ihtilali, burjuva toplumun karşısına yeni bir değerler sistemi koyamamıştır. Sosyalist dünya, burjuva toplumun karşısına, onun devrimlerinin savaş naraları ve kostümleriyle çıktı. Şimdi ödünç aldıkları savaş naraları ve kostümler önünde, "demokrasi ve insan hakları" önünde tarihinin en büyük bozgununu yaşamaktadır.

"Devrimci insanlar Romains olsunlar."

Sosyalist dünya, Saint-Just'un bu sözünü şöyle çevirmiştir:

"Devrimci insanlar demokrat olsunlar."

Bu isteğin 1789'un devrimcilerine çıkardığı faturayı Marx şöyle anlatıyor: "Robespierre, Saint-Just ve yandaşları, kurtulmuş

köleliği, burjuva topluma dayanan tinselci demokrasili modern temsili devletle karıştırmış bulundukları için yenik düştüler." Sosyalist dünya ise "kurtulmuş köleliğin diktatörlüğü"ne dayanan işçi demokrasisini, burjuva demokrasisiyle karıştırıyor.

Oysa daha yolun başında, "modern devlet tarafından insan haklarının tanınmasının, ilkçağ devleti tarafından köleliğin tanınmasından başka bir şey anlamına gelmediği kanıtlanmıştı. Çünkü insan hakları, insanı dinden kurtarmaz; ama din özgürlüğü sağlar. Onu mülkiyetten kurtarmaz; ama ona mülkiyet özgürlüğü sağlar. Onu, yaşamını az ya da çok temiz biçimde kazanma zorunluluğundan kurtarmaz; ama tersine ona girişim özgürlüğü sağlar". İşte bizzat bu "özgürlükler" burjuva toplumun temeli olmuştur.

Şimdi, sınıfsız toplum için yola çıkanların "geçmiş hakkındaki batıl inançlardan kendilerini kurtarmaları" ve "ölülerini ölülere gömdürmesi" gerekiyor. İşçi sınıfı, içine sürüklendiği ruhsal ve fiziksel sefalete, bu insan dışılığa karşı daha güçlü başkaldırmak ve kendi özgürlüğünü ilan etmek zorundadır.

Özellikle yaşanan sosyalizm pratiği önemli deneyimler ve dersler biriktirmiştir. Bunlar, hiç olmazsa on bin yıllık uygarlık tarihi geleneğinin bir gecede, bir ekim gününde değiştirilemeyeceği gerçeğinin anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Anlaşılmıştır ki sınıfsız toplum sadece yeni bir üretim sistemi değildir. Ve anlaşılmıştır ki altyapıya müdahalede iradeci, üstyapıda ise determinist olmak, bu iki düzeyi birbirinden bu biçimde ayırmak mümkün değildir.

Bunun için mutlaka "tarih bilmecesinin çözümünü ve bu çözümün bilincini" daha ileriye götürmek, bu bilinci körelten, geriye iten, yerine ilkel ideolojileri ikame etmeye çalışan uzlaşmacı eğilimlerden kurtulmak gerekiyor. Bu gelişmeler, çözümde ısrar edenleri, devrimcileri, teorik ve pratik bir yol ayrımına çoktan getirmiştir.

Teorik olarak 19. yüzyılın ortalarında, pratik olarak ise 20. yüzyılın başında komünistler, demokratlarla ve sosyalistlerle yollarını ayırdılar. Engels, "1847'de sosyalizm bir orta sınıf hareketi,

komünizm bir işçi sınıfı hareketi anlamına geliyordu" diye yazıyor; "Sosyalizm, hiç değilse Kıta Avrupa'sında, az çok itibarlı sayılıyordu." Hiç kuşkusuz, tercihlerini o günlerde "itibarsız" olanın yanında yapıyorlar. Bugün ise sosyalizm bir üst sınıf hareketi ve komünizm de bir orta sınıf hareketi haline gelmiştir. Her ikisi de bütün Avrupa'da ve başka yerlerde, kendilerine "sosyalist", "komünist" diyen ülkelerin dışında her yerde az ya da çok itibarlı sayılıyor. Çünkü devrim itibarını kaybetmiştir.

Bizlere, "itibar edilmeyenlerde" ısrar edenlere yeniden kendi literatürünü oluşturmak ve bu "itibarlı" literatürü sahiplerinin suratlarına fırlatmak düşüyor. Toplumun devrimci yeniden kuruluşu ve bu kuruluşun niteliği olarak sınıfsız toplumda ısrar edenler, tek renkli bayrağın tek taşıyıcıları olacaktır.

I. BÖLÜM

İKTİSADİ AKIL

Kurtuluş

Uygarlık tarihi en kapsamlı tanımlarından birini doğa karşısında insanın konumlanışında buldu. İnsanın doğa karşısında etkin bir "özne" olamayışı ya da kontrol edememesi, onu "doğal zorunluluklarla" karşı karşıya bırakıyor. "İnsan", yaşamını sürdürmek için üretmek zorundadır.

Üretme eylemi, insanın doğayla "doğal" ilişkisinin ötesinde "ekonomik" diye adlandırılan farklılaşmış bir ilişkiye geçmesi anlamına geliyor. Teknoloji bu farklılaşmış ilişkinin sonucu ve aracıdır. Teknoloji, farklılaşmış ilişkiyi sağlamak üzere geliştirilen araçların, "üretim araçları"nın gelişme durumunu karşılıyor. İnsanın doğayla girdiği ekonomik ilişki, bu araçlarla mümkün oldu. Üretim araçlarının teknolojik gelişimi aynı zamanda insanın ekonomik ilişkilerinin geliştiği anlamına geliyor. Ancak üretimdeki artış, elbette doğanın bütünüyle kontrol edilebileceği anlamına gelmiyor. Yine de bu ekonomik ilişki "insana" görece bir özgürlük sağlayabiliyor.

Sanatın serüveni, insanın görece özgürlüğünün gelişmesi ve yerleşmesiyle başladı. "Boş zaman" teknolojik gelişimin sağladığı üretim artışıyla doğdu. Bu, doğanın yüklediği zorunlulukta bir gedik açılmasıdır. Düşünmeyi ve farklılaşmış bir "işi" mümkün kılan bir gediktir. Sanatsal faaliyet doğal zorunluluğun sınırlanmasıyla elde edilen boş zamanla ortaya çıkabiliyor.

Kültürün diğer alanlarında olduğu gibi sanatın üretiminin de

"insanların maddi yaşamlarını" üretme biçimleriyle örtüşmesinin nedeni, teknolojinin mümkün kıldığı görece özgürlüğün eşitsiz bölüşümüdür. "Ekonomizm" yanlış adlandırmasıyla anılan Marksist tez bundan daha fazlasını söylemez. Kökleri Ricardo'da olan bu anlayış, daha o zamandan "insanları önemsememe" suçlamasıyla karşılaşmıştır. "Doğuştan özgürlüklere sahip insanların" bu bağımlılığının birçok düşünürü kızdırması elbette anlaşılabilir; anlaşılabilir olması "insan" söz konusu olunca bilimin susmasından kaynaklanıyor.

İnsan, uygarlık tarihinin hiçbir döneminde "insan" soyut biçimiyle durmuyor. Doğayla girdiği ilişkinin sınıfsal karakteri nedeniyle, o, ancak kategoriler olarak anlaşılabilir. Bu yüzden mülkiyet, uygarlık tarihinin gerçek anahtarıdır; tarih bilmecesinin çözümü böyle mümkün olabildi. Özel mülkiyet aracılığıyla insanların bir bölümü, diğer bölümünü doğanın yüklediği zorunluluklarla daha açık biçimlerde yüz yüze gelmeye ittiğinde "insan" tanımı derhal anlamını yitirir ve sınıfsal bir karakter kazanır. İnsanların bir bölümünün doğaya karşı elde ettiği görece özgürlük diğer bölümünün köleliğinin artması pahasına edinilmiştir. İnsanların bir bölümünü diğerlerinin karşısında bir "üretim faktörü" haline getiren ilişkiden sanatın bağımsız kalması düşünülemez.

Bütün tarih boyunca insan ile doğa arasındaki bu zorunluluk ilişkisi, tarihle birlikte değişen, giderek her ekonomik-toplumsal formasyona göre yeniden biçimlenen, insanları bu biçim içinde aldığı yere göre şu ya da bu sınıf olarak belirleyen bir kategori olarak ortaya çıkıyor. Egemen sınıflar bu ilişkide özgürlüğünü, diğer sınıfları bu zorunlulukla daha açık biçimlerde karşı karşıya bırakarak, onların zorunluluğunun derecesini yükselterek elde eder. İnsanların bir bölümünün doğa karşısındaki özgürlüğü, diğer kısmının köleliğinin artması pahasına edinilmiştir. Bu özgürlük doğaya karşı kazanılan bir zaferin sonucu değil, tam tersine, insanların büyük bir bölümünün ona kurban edilmesinin sonucudur. Egemen sınıfların bu özgürlüğü; doğanın kontrolü üzerine değil,

insanın kontrolü dolayısıyla edinildiği için tek taraflı ve sahte bir özgürlüktür. Bu nedenle, özgürlüğün bu tek yanlılığı nedeniyle sınıflı toplumlarda "insan" doğayı ve toplumu bilimsel olarak değil sınıfsal olarak kavrar ya da kavrayabilir.

Doğanın ve toplumun farklı kavranışları aynı "temel"in etkisi altında ortaya çıkar. İşçi sınıfı ideolojisi ya da burjuva ideolojisi aynı maddi temelden beslenir. Ancak bu temel, doğası gereği farklı ideolojilerin büyümesine aynı oranda izin vermez. Aralarında bir egemenlik ilişkisi vardır ve bu ilişki ancak büyük devrimci krizlerde gerçekten sorgulanabilir ve alternatif bir yaşamın gelişme oranında bütün bağlarıyla kaldırılıp atılabilir.

Sanatın sınıfsallığı, büyük ölçüde insanların insanları kontrolüyle oluşan boş zamana ihtiyaç duymasından ileri gelir. Kontrol eden kendisi değilse edenlere bağımlıdır. Hareket alanını bu bağımlılık ilişkisi belirler. Öte yandan bu ters ilişkinin yarattığı yabancılaşmadan da sıyrılamaz:

İnsanın doğayla kurduğu sınıfsal ilişki yüzünden özel mülkiyet, sadece mülksüz sınıfları kendine yabancılaştırmakla kalmaz, aynı zamanda başka bir boyutta mülk sahibi sınıfları da yabancılaştırır. Çünkü o doğayla doğrudan yüz yüze gelmemekte ve onu proletaryayı kontrol ettiği ölçüde kontrol edebilmektedir. Proletaryaya ise, bu doğrudan karşı karşıya geliş bir üstünlük vermemektedir. Çünkü o, daha başında kontrol eden değil kontrol edilendir ve onun bu ilişkisi bilinçli, planlanan ve arzulanabilir bir ilişki değildir. Bir zor ilişkidir. Lenin, *Felsefe Defterleri*'nde bu ortak temel üzerinde ortaya çıkan sınıf konumlarını şöyle açıklıyor: "Mülkiyet sahibi sınıf ile proleter sınıf, aynı insan yabancılaşmasını temsil ederler. Ama birincisi, kendini kendi yerinde duymaktadır bu yabancılaşmanın içinde; bu yabancılaşmada kendisi için bir doğrulama bulmakta, bu yabancılaşmada kendi gücünü görmekte ve insani bir varoluşun görüntüsüne kavuşmaktadır. İkinci bir varoluşun görüntüsüne kavuşmakta, bu yabancılaşmada, kendi güçsüzlüğünü ve insan-dışı bir varoluşun gerçekliğini görür. Hegel'in bir

deyişiyle söyleyecek olursak: 'Alçalma içindedir, bu alçalmaya karşı isyan içindedir.' "[1] Bu temelin ona başka bir konum sağlaması mümkün değildir; bu ilişki ancak onun her türlü yoksulluğunun artmasına hizmet etmektedir. Onun için "sonuna değin gelişmiş proletarya, her türlü insanlığın, hatta insanlık görüntüsünün soyutlaması pratik olarak tamamlanmış bulunmaktadır".

Yoksulluk belli bir tür kültürün, "kitle kültürünün" gelişmesine izin verebilir. Piyasadaki eşitlik ve özgürlük yanılsaması onları nasıl kendi düşmanları olarak güç biriktiren bir üretim sürdürmeye zorlayabiliyorsa aynı zamanda kendi konumunun ve güçsüzlüğünün ifadesi olan; yoksulluğun ve sefaletin en yoğun anlatımı olan ama kendisi de yoksul ve sefil olan bir kültürü kendi zenginliği olarak kabul ettirebilir. O, popüler kültürü yaratır, popüler kültür de onu.

Karşılıklı ilişki içinde proletarya sanatı "proleterleştirir", böylece kitle kültürünün araçlarının genişleyerek üretimine yardımcı olur. Kapitalizm, maddi ilişkilerine uygun olarak bu kültürel yoksulluğu kitlelere zenginlik olarak sunmaktadır. Kitle kültürü, işçi sınıfının ekonomik ve toplumsal güçlerinin gizemselleştirilmesine yardım etmekte, kendisi de kültürün gizemli bir biçimi olarak belirmektedir. Müziği, resmi, heykeli, kısacası bütün sanat dallarını da kitlelerden tecrit ederek onları kendisi için boş bir gösteriye dönüştürmekte ve başka bir yokluğa itmektedir. Bu toplumda bilim de böyledir, her şey böyledir.

Gerçi, "modern uygarlık" boş zamanı kitleselleştirmiş görünmektedir. Görünenin arkasında modern araçlar yardımıyla (ilk sırada televizyon) proletaryanın "serbest zamanı" da üretim sürecinin bir parçası haline getirilir. O şimdi, yaşamının bir kısmında başkaları için çalışmakta, artakalan zamanda ise ürettiği malların satış kampanyasının hedefi olmaktadır. Bu ve benzeri araçlarla proletaryanın bütün zamanı kontrol edilmektedir.

Demek ki "insan", "ne olduğunu" ancak bu ilişkilere bakarak anlayabilir ve tanımlayabilir. O, bu ilişkiler sayesinde toplumsal olarak

1. V. İ. Lenin, *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul, 1976, s. 17.

var olur; bu ilişkilerden ibarettir. Yani, en yalın biçimiyle doğanın bir uzantısıdır. Sonra onunla "insani" bir üretici faaliyete girer. Bu faaliyet içinde başka insanlarla ilişkilidir. Bu ilişkilerin özel mülk, sermaye vb. biçimlerde kişileşmeleri, ilişkilerin bu dönüşümü, presosyalist tarihin özünü oluşturur. Kendisi hakkındaki "yanlış fikirlerin" nedeni budur. Doğanın ve onunla ilişkiye geçtiği araçların bu dönüşümünü açıklayamadığı sürece, fikirlerin üretimi ile maddi üretim örtüşür. Özel mülkiyet ya da Tanrı aynı kökten beslenir.

"İnsanın" maddi üretimi, kapitalizme doğru daha karmaşık bir hal alır. Üretimdeki sınıfsal konumların karmaşıklaşması "fikirlerin üretimi"ni de etkiler. Modern üretim biçimi, fikirlerin, tasarımların oluşumunda modern etkiler yaratır. Örneğin, mülkiyetin modern biçimiyle yabancılaşma, insan ilişkileriyle şeyleşme (reification), üretim tarzı ile meta fetişizmi arasında ve her biri ile diğeri arasında güçlü bağlar, ilişkiler ve yansımalar vardır.

Sanatsal faaliyet de bu modern etkilere paralel olarak dolaylı ve karmaşık bir hal alır.

Yine de, bu üretim biçimi ve yol açtığı yabancılaşmalar karşıt gücü içinde barındırırlar. Eşitsizliğin en uç noktasındaki kapitalist üretim, çalışmanın çalışana düşman olduğu bir üretim biçimi olarak çalışanda hiç olmazsa bu tarz bir üretime teslim olmuşluğun ıstırabını diri tutar. Ücretli çalışma, ifade edilsin edilmesin acı verir.

Bu yanıyla kapitalist üretim proleter eylemliliğine açıktır. İş saatlerinin azaltılması yönünde verilen mücadele böyle doğar. Aynı biçimde, yabancılaşmalar da maddi tepkiler ve maddi sonuçlar doğurur. Sürekli can sıkıntısı, artan intiharlar, toplumdan tecrit, yalnızlık, ahlaki erozyon, yeni din arayışları vb. Bunlar, hem gerçek bunalımın dile gelişi hem de gerçek bunalıma karşı çıkıştır: "Ezilen yaratığın iç çekişidir."

"Ezilen yaratıkların iç çekişleri"yle birlikte sanat için iki tür bağımlılık ilişkisi belirmektedir: O, "boş zaman" aracılığıyla egemen sınıfın yörüngesindedir, gerçekleşme anında ise "iç çekişlerin" bombardımanı altındadır.

Bu yörünge ve bu bombardıman altında sanat, iki yanlı bir sığlığa ve kolaycılığa itilir: Yörüngesinde olduğu sınıf ya da iç çeken kitleler için hafif bir eğlence aracı olmak. Böylece sanatın kendisi bir yabancılaşmaya dönüşür ya da gelişmiş bir ifade tarzı olarak ısrar ettikçe can sıkıntısı, intihar, yalnızlık saplantısı, ahlaki erozyon, yeni dinler vb. hastalıklara saplanıp kalmak.

Bir sabah uyandığında kendisini hamamböceğine dönüşmüş bulan Samsa'nın hikâyesinin bir 20. yüzyıl klasiği olması boşuna değildir.

Bu yüzyılda bunalım ve çaresizlik bir edebi tarz haline gelmiştir. Bu edebi tarz içinde temel biçim olarak intiharın alınması ve yüceltilmesi, gerçek yaşamın ıstırabının hem bir ifadesi hem de mümkün olabilen tek bireysel protesto olmasındandır.

Doğayla girilen sınıfsal ilişkinin kapitalist biçimi yoğun bir ideolojik illüzyonla desteklenmiştir. Piyasa aracılığıyla oluşan "eşitlik ve özgürlük" görüntüsü yalnızca bir illüzyon yaratmakla kalmamakta, aynı zamanda ona duyulan istenci ve inancı köreltmektedir. Kapitalist uygarlık, dolaşım özgürlüğünü mümkün olabilecek tek özgürlük olarak sunmuş ve meşrulaştırmıştır. Üretim özgürlüğü yerine üretme, kazanma ve sahip olma özgürlüğü sunmuştur ona. Eşitsizlikçi uygarlıkların en sonuncusunda, doğa karşısında özne olma iddiasındaki "insan", onunla ilişkisi içinde bir faktöre, üretim faktörüne dönüşmüştür. "İktisat bilimi" onu artık toprak ve sermayeyle birlikte anmakta, bu nesnelerle kıyaslanabilir bir varlık olarak sunmaktadır. En gelişmiş üretim biçiminde insan, üretimin nesnesi olmuştur.

Üretimin nesnesine dönüşmüş "insanlar" ile tek amacı üretim olan "insanlar" arasında duran sanat, tıpkı felsefe gibi, tıpkı kültürün diğer alanları gibi kendi bağımsızlığını ilan edemez. Ekonominin gereklerine göre örgütlenen bu uygarlıkta, bu ekonomist uygarlıkta hiçbir şey kurulu maddi üretim tarzının dışına düşemez. Bu bağımlılık ilişkisi sanatçıya elbette ne yapacağını emreden bir bağımlılık ilişkisi değildir; olanakları ve olasılıkları yaratan bir ilişkidir.

Bağımlılık ilişkisinin yarattığı sonuçlardan biri de sanatsal faaliyetin bir uç faaliyet, sıra dışı ve bir azınlık uğraşı görünümü almasıdır. Onun eşitsiz gelişmesine karakterini veren temel budur. Gelişmemiş bir ekonomik toplumsal formasyonda "gelişkin" bir sanatın ya da felsefenin mümkün olabilmesi, örneğin antikçağda birtakım insanların doğa karşısında 20. yüzyıldakinden daha fazla özgür olabilmesi veya daha fazla boş zamana sahip olabilmesiyle açıklanabilir.

Ezilen sınıfların üretim özgürlüğü talebinin temelinde çalışma ile ya da uygarlık tarihinin çalışma pratiği ile yaşamın düşman olması yatar. Sanatsal ve kültürel faaliyet bu tarz çalışmadan farklı, yaşam ile işin kaynaştığı tek üretim biçimidir.

Bu yanıyla ve kitleselleşme koşuluyla geleceğin çalışma tarzının ipuçlarını taşır. Sanatsal faaliyet, insanın doğanın zorunluluğunun ve onunla girişilen sınıfsal ilişkinin yok edilmesi oranında kitlesellik kazanabilir. Bu hem faaliyetin kendisinde ve hem de faaliyette bulunanların niteliğinde radikal değişiklikler yapacaktır. Marx'ın sınıfsız toplum projesinin bir yanı bu dönüşüm üzerine oturur: "Zorunlu emek süresinin artıkemek yaratmak için azaltılması yerine genelde toplumun zorunlu emeğinin minimuma indirgenerek, herkes için serbest bırakılmış olan zamanın ve yaratılmış olan araçların, bireylerin sanatsal, bilimsel vb. eğitim ve gelişmelerine tekabül etmesi." İş ile yaşamın barıştırılması için bu zorunludur. Şöyle devam eder Marx: "Gerçek iktisat, tasarruf-emek süresi tasarrufundan ibarettir (üretim maliyetinin asgariye indirilmesi); öte yandan bu tasarruf üretici gücün gelişmesiyle özdeştir. O halde doyumlardan fedakârlık etmek değil, üretim gücünün, yeteneklerinin ve dolayısıyla doyum yeteneklerinin ve doyum araçlarının geliştirilmesidir. Doyum yeteneği, doyumun koşulu ve ilk aracı olup, bu yeteneğin gelişmesi bir bireysel potansiyelin, bir üretici gücün gelişmesidir. Emek süresinden yapılan tasarruf serbest sürenin, yani bireyin her yönüyle gelişmesine ayrılacak sürenin artması demektir; bu çok yönlü gelişme de en bü-

yük üretici güç olarak, yine emeğin üretici gücünü etkileyecektir. Dolaysız üretim sürecinin bakış açısından, bu bir sabit sermaye üretimi olarak görülebilir. İnsan burada bu sabit sermayenin ta kendisidir. Dolaysız emek süresinin serbest süre ile burjuva iktisadının perspektifindeki bu soyut antitez halinde kalmayacağını ayrıca belirtmeye gerek yok. Emeğin yerini, Fourier'nin iddia ettiği gibi oyun almaz. (Gerçi nihai amaç olarak bölüşümün değil, üretim tarzının daha üstün biçim tarafından aşılmasını koymak Fourier'nin büyük hizmeti olarak kalacaktır.) Bu boş vakit, istirahat vakti olduğu kadar, aynı zamanda bir daha yüksek faaliyetler vakti olan serbest süre, sahibini şüphesiz başka bir insan haline getirir ve dolaysız üretim sürecine de bu yeni insan girer. Üretim süreci, oluşum halindeki insan için bir disiplin aracı olduğu kadar, o halde, oluşmuş ve olgunlaşmış, kafasında toplumun birikmiş bilgisini taşıyan insan için, bir alıştırma süreci, deneysel bir bilim, maddi olarak yaratıcı ve nesnelleştirici bir bilimdir."[1]

Zorunlu emeğin azaltılması ve herkes için "boş zaman" yaratılması demek ki daha yüksek faaliyetler için gerekli önkoşuldur.

Böylece sınıfsız toplum sanatsal faaliyete de gerçek bir temel önermekte, ona kendisini aşması için uygun ortamı sağlamayı vaat etmektedir. Sanatın olduğu gibi, bilimin ve felsefenin de gerçekleşmesini engelleyen koşulları ve ilişkileri yok etmeyi önermektedir.

"Üretim faktörü" haline getirilmiş "insanlar" bilimin ve sanatın önündeki gerçek engellerdir. Her ikisi de gerçekleşebilmek için doğadan ve üretim araçlarından koparılmış "emeğin" doğrudan ve dolaylı baskısından kurtulmak zorundadır. Felsefe gibi sanat da "proletaryayı ortadan kaldırmadan" gerçekleşemez ve proletarya felsefe ile sanatı gerçekleştirmeden ortadan kalkamaz.

"Düşünceler"in maddi yaşamın üretiminden bağımsızlaşması üretimin gereklerine göre değil, toplumun gereklerine göre örgütlenmiş, inorganik değil, organik bir yapıda mümkün olabilir.

Her kurtuluşun önkoşulu insanın kurtuluşudur.

1. Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul, 1979.

İnsan ve Bir Bilim Olarak Ekonomi Politik

"İnsan", üzerinde yaşadığı, soluk alıp verdiği bu dünyanın bir parçası. Eğer sadece yalnızca yaşasaydı "ürünü" demek daha doğru olacaktı. Onu, pasif bir ürün olmaktan çıkaran şey, ürün olmaktan çıkıp üretici bir faaliyet içine girmesi. Bu faaliyet nedeniyle, insanın ilişkisi diğerlerinden farklı olan "insani" bir ilişki, ama yine de verili koşullarda süren bir ilişki.

Bu ilişkinin en yalın haliyle iki tarafı var: insan ve doğa. İnsan, üzerinde yaşadığı doğayla belli bir ilişkiyi üretmek ve yeniden üretmek zorunda. "Üretim araçları" bu aşamada ortaya çıkıyor; insan bu ilişki içinde üretimi gerçekleştirmek üzere üretim araçları da üretir. İnsan-üretim araçları-doğa: Denklemin en yalın kuruluşu bu.

Ancak, elbette bu denklem gerçekliğin soyut bir ifadesidir ve bu anlamda "pratik" karşılığı yoktur. İnsan-doğa ilişkisinin tarihsel gelişimini incelemek üzere başka bir kavrama, "mülkiyet"e başvurmak gerekir. Mülkiyet işin içine girdiğinde, denklemin yukarıdaki kadar basit olmadığı görülecektir.

"İnsan"ların bir bölümü, başlangıçta, faktörleri özel mülk haline getirerek denklemin dışında kalmayı becerebilmiştir. Üretim araçları, insan ve doğanın topyekûn özel mülk olduğu eski biçimleri bir yana bırakırsak bir bilim olarak ekonomi politiği mümkün kılan modern bir denkleme varmış oluruz. Bu denklemde insan ilke olarak özgür varsayılmış; mülkiyet, doğa ve üretim araçlarıyla sınırlanmıştır.

Denklemin içine mülkiyet faktörünün girmesinin nedeni, "insanın" doğanın yüklediği zorunluluktan, yaşamak için üretme zorunluluğundan kurtulmak istemesidir. Eğer, doğayı bütünüyle kontrol edemiyorsa, bunun biricik yolu mülk sahibi olmaktan geçer. Ne var ki, mülkiyetin kendi başına insanı doğal zorunluluktan kurtarmak gibi gizli güçleri yoktur. Mülkiyetin gücü, mülksüzlüğü varsaymasından geçer. Doğanın kontrol edilmediği koşullar-

da mülkiyet ona kurbanlar vererek gazabından kurtulma yolunu açar. Mülksüzler doğaya kurban edilir.

Bu açıdan "özgür bireyler"in, tamamen kendi özgür iradeleriyle kurban olmayı kabullenmeleri modern bir olaydır ve bu durumu açıklayan formüller modern bir bilim olmayı diğer bilimlerden daha fazla hak eder. Bu modern bilimin "toprak-emek-sermaye" formülü de sorunu hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açıklamaktadır. İnsan-doğa ilişkisi yoktur: "Üretim" vardır ve insan bu ilişkinin tarafı değil, faktörüdür.

Kapital'den bize kalan bariz "mantıklardan" biri bu. İnsan ve doğa özel mülkiyet aracılığıyla birbirinden yalıtılınca, üretim bir insan faaliyeti olmaktan çıkar, insanın kendisini bir faktör haline getirir. Üzerinde doğduğu, yaşadığı, soluk alıp verdiği, barındığı, beslendiği doğa parçası, özel mülkiyet olarak karşısına dikilir ve ondan diyetini ister. Ekonomi politik, işte bu hikâyeye inanmamızı istemektedir bizden.

Bu hikâyenin kaynağı üretim biçiminin kendisidir. Toprak ve sermaye, üretici insanın karşısında bu biçimde kişileşmeden bu üretim sürdürülemez. İnsanın insana tahakkümünün en gelişmiş ve en son aşamasıdır bu üretim düzeni. Kapitalizm, bir üretim tarzı olmayı en çok hak eden sistemdir. Orada, üretimin gerekleri toplumun gereklerine galebe çalar.

"Değişen dünya"da değişmeden kalan tek şey, ekonomi politik şimdi bir kez daha onun emrindedir. Aslında ve bir anlamda dünyanın bu biçimde değişmesinin sorumlusu da odur. Çeşitli kılıklardaki ekonomi politik, burjuva toplumun tek hâkimidir artık.

Onun iktisatçı kılığında kaldığı tek yer, "sosyalist dünya" bir bilim olarak kutsadığı ekonomi politik önünde, Say'ın, Malthus'un ve Bentham'ın önünde bir kez daha eğilmekte ve ondan himmet dilenmektedir; piyasanın kutsal ve görünmez elinin kendisini de kutsamasını istemektedir. Böylece, "ekonomi politiğin eleştirisi", var olan sosyalizmde kendisini ekonomi politik olarak düzeltmekte ve yeniden bir bilim haline gelmektedir.

"Marksistler" yalnızca iki adamdan bir bilim çıkacağına inanmayacak kadar "makul" insanlardır, ama Ricardo ve Smith'ten bir bilim çıktığını tartışmasız kabul ederler. Bizzat Marx, iktisadı "vulger ve bilimsel" olarak ikiye ayırıp ilkini reddettiği için bu bilim varlığını iki adama borçludur. Bu bilimin bütün macerası şöyle özetleniyor: "İngiltere'yi alalım. Orada ekonomi politik, sınıf savaşımının henüz az geliştiği dönemde doğmuştur. Onun son büyük temsilcisi Ricardo, sonunda, bilinçli olarak, sınıf çıkarlarının, ücret ve kârın, kâr ve rantın karşıtlığını, bu karşıtlığı safça doğanın toplumsal bir yasası kabul ederek araştırmalarının hareket noktası yapar. Ancak, buradan hareketle burjuva ekonomi bilimi aşamayacağı sınırlara gelip dayanmıştır."[1] Bu buluş, burjuvazinin üretim üzerine düşüncelerinin henüz "alışkanlık" haline gelmediği ve sınıfsal kaygıların henüz yeterince belirmediği erken döneme denk düştü. Marx'ı hariç tutarsak iktisat içindeki saltanatı pek kısa sürdü. İktisat, bu kısa saltanatı "emek-değer teorisi"yle sürdü.

Ancak, "genel olarak ekonomi politik"in, değerin yaratıcısını aramak gibi bir rolü yok. Tam tersine onu saklamak gibi bir rolle doğdu. "Klasik" iktisattan sonra onun serüveni de bu.

Sosyalist dünyadaki serüveni ise bir yanılsama ya da bir yanlış anlamadan kaynaklanmıyor. Onların bir "ekonomi bilimi"ne ihtiyaçları oldu. İhtiyaç, devraldıkları tarihsel denklemi değiştirememelerinden kaynaklanıyor. Şimdi, "özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve Bentham"ın, her yerde, Washington'da ve Moskova'da aynı anda yankılanmasının bir nedeni bu. Bugün, bütün dünya aynı dili konuşuyorsa, o, bu ortak dili tek bir şeye, ekonomi politiğe borçludur.

Bu serüven, aynı zamanda "iktisatçı Marx"ın serüvenidir. "İktisatçı Marx", devrimci Marx'a göre "tarihsel denkleme" daha denk düşmekte ve onu tamamlamaktadır. Bu yüzden "ekonomi politiğin eleştirisi" var olan sosyalizmin marifetiyle kendini "ekonomi bilimi" olarak düzeltir düzeltmez, Marx da bu bilimin tamamlayıcısı olarak "evrensel ilkelerin" yanına bir sığıntı gibi ilişir.

1. Karl Marx, *Kapital*, Önsöz, çev. A. Bilgi, Ankara, 1978, c. I, s. 22.

Muhalif Marx'ın yerine iktisatçı Marx...

Ve böylece, ekonomi politik, ilk ortaya çıktığı İngiltere'den bu yana bir milim gelişme göstermeden üstlendiği fonksiyonları eksiksiz yerine getirmeye devam ediyor.

Bu bilim öyleyse, nesnesiyle uyum içindedir; "doğal ve ebedi bir topluma". gelişmeyen, ilerlemeyen bir bilim yaraşır ve bu yeteneği gösteren tek bilimdir o.

Bu Toplumun Tarihi

Marx'ın düşüncelerine yöneltilmiş bir eleştiride onun iktisadi çalışmalarının amacı şöyle anlatılıyor: "Marx ancak bir tek şeyi dert edinir: Katı bilimsel incelemelerle toplumsal koşulların birbirini izleyen sıralarının zorunluluğunu göstermek ve kendisine temel çıkış noktaları görevini yapacak gerçekleri elden geldiğince tarafsız saptamak. Bunun için, aynı zamanda, hem şeylerin bugünkü düzeninin zorunluluğunu ve hem de insanlar inansınlar ya da inanmasınlar onun bilincinde olsunlar ya da olmasınlar, hepsi aynı şeydir, kaçınılmaz olarak içinden geçeceği bir başka düzenin zorunluluğunu kanıtlaması"[1] O da, bu eleştirinin iddiasına katılmaktadır. Demek ki, Marx'ın iktisat çalışmaları eninde sonunda tarihin belli aşamasındaki yasaları ortaya çıkarmayı amaçlar. Eleştiri şöyle devam ediyor: "Marx, bu görüş açısından, sermayenin ağırlığı ile kurulan ekonomik düzeni araştırma ve açıklamayı amaçlarken, o, yalnızca, son derece bilimsel bir biçimde ekonomik yaşamın içinde her sağlıklı incelemenin amacını formüle etmiş oluyor. Böyle bir incelemenin bilimsel değeri, belirli bir toplumsal organizmanın, kökeni, varoluşu, gelişmesi ve ölümü ile onun yerini bir başka ve daha yüksek bir organizmanın alışını düzenleyen özel yasaların açıklanmasındadır."[2] Yani o, ekonomi politikçilerin tersine, hareketi ve zamanı hedeflemektedir ama belli bir toplumsal organizmanın; burjuva toplumunun işleyiş yasalarını dert edindiği sürece ister istemez iktisatçı kılığına bürünecektir. Ama bu topluma yalnızca bilimsel bir

1. A.g.e., s. 26.
2. A.g.e., s. 27-28.

merakla bakmamaktadır. Bu toplumsal organizmanın değişmesi ve yerini bir başka toplumsal organizmanın alması gerektiğine inanmakta ve bunun için çalışmaktadır. Var olan toplumsal organizmaya karşıdır, öyleyse onun mantığına ve bunu formülleştiren iktisada karşıdır. İktisadi mantık bu toplumdan kaynaklanmaktadır ve bu toplum kendini bu mantığa dayanarak meşrulaştırmaktadır. Yalnız başına iktisat, bir toplumsal organizmanın değişip yerini bir başkasının alması gerektiğini göstermez. Bu başka bir şeyle, toplumsal mantıkla ve tarihle kanıtlanabilir.

Marx'ta tarihin bu biçimde ortaya çıkışı, ekonomi politik karşısında duyduğu bir zorunluluğun ifadesidir; iktisadı eleştirmek için iktisadi mantığın dışına çıkma zorunluluğu.

Çünkü iktisadi mantık, toplumu iktisadın içinde ve ona bağlı olarak açıklar. Bu mantık açısından iktisat topluma değil, toplum iktisada tabidir ve bu tabiiyet ilişkisi, bu toplum tarifi salt iktisadi bir şey olarak kalmaz; toplumun bütün diğer alanlarının referans noktası haline gelir.

Marx, bu ilişkinin sosyal sonuçlarını belirtmek için "Hegel'de burjuva toplumu 'ruhani' hayvanlar âlemi biçiminde belirirken, Darwin'de hayvanlar âlemi, burjuva toplumu olarak sunulmakta"[1] diye yazıyor. Böylece iktisadi toplum, bu "ruhani hayvanlar âlemi" bütün alanların temel belirleyeni haline geliyor.

Darwin'den Hobbes'a, oradan Malthus'a alttan alta beliren şey budur; iktisada tabi toplum kendisini ancak bir hayvanlar âlemi olarak tarif edebilir.

Bu yüzden ve belli bir aşamadan sonra kapitalizm meşruluğunu, yarattığı yeni toplumsal ilişkilerden değil, ona rağmen gelişen ve giderek ona egemen olan üretim gücünden alır. Bu gücü, "organik toplumu inorganikleştirerek", insanı sahipsiz bırakarak, onu açlık tehdidiyle çalışmaya zorlayarak edinmiştir. İnsana ve topluma rağmen edinilmiş bir güçtür bu.

1. Karl Marx, F. Engels, *Nüfus Sorunu ve Malthus*, çev. Oya Yaylalı, Ankara, 1976, s. 215.

Karl Polanyi, bu açıdan oluşan tabloyu şöyle değerlendiriyor: "Bireyin açlık tehlikesiyle karşılaşması bir anlamda ilkel toplumun piyasa toplumuna göre daha insanca bir toplum olduğunu gösteriyorsa da, aynı zamanda ekonomik mantık açısından daha geri olduğunu gösteriyor."[1]

Demek ki, iktisadi mantık hem üretimi toplumsal ilişkilerin karşısına bir seçenek olarak koyuyor, hem de bu mantığın kendisi üretimin toplumsal ilişkilerden soyutlanarak kavranması anlamına geliyor.

İşte, iktisadın sınırları da burada belirmektedir: O ancak varlığını belli bir üretim tarzına bağlı ve bu üretim tarzı üzerinde şekillenen tersine çevrilmiş toplumsal ilişkilerin ideolojik ifadesi olarak tanımlanabilir.

İktisat bu tarihsel dönemde ortaya çıkmıştır ve varlığı bu tarihsel dönemin tarihine bağlıdır. "Üretimin toplumsal ilişkilerden soyutlanmış olarak kavranması, bizzat belli bir tarihi dönemde oluşmuş bir toplumsal ilişkiler sisteminin (piyasanın) ifadesidir."[2]

Bu mantığa bağlı kaldığı sürece orada tek bir şeyi görür; her şeyi kapsayan ve her şeyi belirleyen bir üretim sistemi. Bu mantığın ona sunduğu şey bir ekonomik determinizmdir.

Ancak, determinizm, mantığını ortaya koyduğu toplumsal ilişkiler sisteminin, piyasanın bir ifadesidir. Böyle bir sistem olduğu için maddi yaşam, "üstyapı"yı belirler.

Bu belirleme içinde "insanın" bağımsız bir özne olarak ortaya çıkması mümkün değildir. Bu mantık açısından "görece özerklik" boş bir şeydir. Onu anlamak için yarattığı bağımlılıkları anlamak gerekmektedir.

İşte, bu gereklilik nedeniyle Marx, Ricardo'ya yöneltilen insana karşılık ekonomiyi öne çıkardığı suçlamalarını önemsemez; bu iddianın onun aleyhine olmadığını, asıl insana karşılık üretici güçlere eğildiği sürece önemli şeylere yaklaştığını söyler: "Kâr oranı, kapitalist üretimin itici gücüdür. Nesneler,

1. , *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul, 1986, s. 171.
2. Karl Marx, *Grundrisse*, s. 135.

ancak, bir kâr ile üretilebildikleri sürece üretilir. İngiliz iktisatçılarının, kâr oranındaki düşme ile ilgilenmelerinin nedeni işte budur. Böyle bir olasılığın bile Ricardo'yu kaygılandırması olgusu, onun, kapitalist üretimin koşullarını ne denli derinden kavradığını gösterir. Ona karşı yapılan itiraz, 'insanları' hiç önemsemediği; insan ve sermaye-değer olarak neye mal olursa olsun, bütün dikkatini sırf üretici güçlerdeki gelişmeye çevirdiği itirazları, asıl onunla ilgili önemli şeylerdir. Toplumsal emeğin üretici güçlerindeki gelişme, sermayenin tarihsel işlevi ve varoluş nedenidir. İşte bu şekildedir ki, o, farkında olmadan, daha yüksek bir üretim tarzının maddi gereksinmelerini yaratır. Ricardo'yu kaygılandıran şey, kâr oranının, kapitalist üretimin isteklendirici ilkesinin, birikimin temel öncülü ve itici gücünün, üretimin kendisindeki gelişmeyle tehlikeye düşmesi olgusudur. Ve burada nicel orantı her şey demektir. Aslında, bunun ardında onun ancak bulanık bir şekilde farkına vardığı daha derin bir şey vardır. Burada, o, sırf ekonomik bir biçimde yüzeye çıkıyor –yani burjuva bakış açısından, kapitalist anlayışın sınırları içerisinde, kapitalist üretimin kendi açısından– bu üretim tarzının kendi engelleri bulunduğu, nispi olduğu, mutlak olmayıp, ancak üretimin maddi gereksinmelerinin gelişmesinde, belirli bir sınırlı döneme tekabül eden tarihsel bir üretim tarzı olduğu ortaya çıkıyor."[1] Yani, "insanları" önemsemeyen Ricardo değil, onun incelediği üretim tarzının ta kendisidir.[2]

1. Karl Marx, *Kapital*, c. III, s. 272, 273.

2. "Alışılagelmiş ekonomi eserlerine baktığımızda ilk göze çarpan şey, bunlarda her şeyin iki biçim altında tespit edildiğidir. Örneğin toprak rantı, ücretler, faiz ve kâr bölüşüm kısmında ortaya çıkarken, toprak, emek, sermaye üretim kısmında, birer üretim faktörü olarak boy gösterirler. Şimdi, daim ilk bakışta sermayenin çift biçimde, 1) üretim faktörü olarak, 2) gelir kaynağı olarak, belli bölüşüm formlarını belirleyen bir etmen olarak tespit edildiği bellidir. Faiz ve kâr sermayenin kendini çoğaltma, büyütme biçimleri, dolayısıyla bizzat sermaye üretiminin öğeleri oldukları ölçüde, demek bizatihi faiz ve kâr olarak, üretimde de boy göstermektedir. Bölüşüm formları olarak ise faiz ve kâr, bir üretim faktörü niteliğiyle sermayeyi varsayarlar. Önvarsayımı üretim faktörü olma niteliğiyle sermaye olan bölüşüm formlarıdır faiz ve kâr. Hem de aynı zamanda, sermayenin kendini yeniden üretme formları.

"İnsanlar" bu üretim tarzıyla birlikte tepetaklak olmuş ve üretimin nesneleri haline gelmiştir.

Marx, bu ters ilişkiyi şöyle tarif ediyor: "Kişi üretimde kendini nesneleştirir, nesne üretimde kendini özneleştirir."[1] Böyle tarif edildiğinde, üretim, iktisat biliminin tarif ettiği gibi basit bir teknik süreç olmaktan çıkar; belli toplumsal ilişkilerin tarihsel bir tanımına dönüşür.

Burada, artık, alttan alta baskın çıkan mantık belirmektedir: "Üretim basit bir teknik süreç değil, verili toplumsal önvarsayımların, toplumsal ilişkilerin yeniden üretimidir. Toplumda sömürüyü, malların bölüşümü vb. düzeyinde değil, bizzat üretimin (emeğin) yapılış tarzında emeğin önvarsayımı olan sermayeyi ve kendi sermaye köleliğini yeniden üreten bir ücretli emek olmasında teşhis etmek için bu ilkeyi kavramak gerekir."[2] Bu ilkeden yola çıkıldığında toplumun üretim tarafından bu şekilde belirlenmesini açıklayan iktisat değil, tarihtir. Çünkü bu bağlılık arttığı sürece iktisat, üretimi basit bir teknik süreç olarak tanımlamaya daha fazla ihtiyaç duyar. Tarihin ve sosyolojinin bu gerçekleri orada örtük varsayımlar olarak, iktisadın diline çevrilmiş olarak görünür.

Bu varsayımlar şöyledir: "Üretimin teknik (tarih dışı) bir A'yı B'ye çevirme süreci olarak gösterilmesi, üretici bireyin toplumsal koşullar karşısında bağımsız gözüktüğü burjuva toplumunu ve onun piyasa düzeniyle özel mülkiyet hukukunu varsayar."[3] İşte bu

---

Ücret (emek ücreti) de, aynı şekilde, bir başka başlık altında ücretli emek adıyla incelenen nesneden başkası değildir: Emeği öbür tarafta bir üretim faktörü olarak tanımlayan özgürlük, burada bir bölüşüm karakteristiği olarak ortaya çıkar. Emek eğer ücretli emek diye ayrıca belirtilmemiş olsaydı, emeğin ürünlere katılma tarzı da ücret şeklinde belirlenecekti... Bölüşüm ilişki ve formlarının üretim faktörlerinin ters yüzünden başka bir şey olmadıkları böylece ortaya çıkmış oluyor... Bundan dolayı, Ricardo gibi, üretimden başka hiçbir şey görmemek suçlamasına en sık uğrayan iktisatçılar, içgüdüsel olarak, bölüşüm biçimlerini bir toplumdaki üretim faktörlerinin kendilerini açığa vurdukları en özgül ifade şekli olarak kavradıkları için, bölüşümü ekonominin tek inceleme konusu diye tanımlamışlardır." (Karl Marx, *Grundrisse*, s. 158-159.)

1. Karl Marx, *Grundrisse*, s. 150.
2. A.g.e., s. 135.
3. A.g.e., s. 135.

yüzden toplumsal ilişkilerin ortaya çıkma ve gerçekleşme alanı, üretim teknik bir süreç olarak tanımlanmak suretiyle dolaşım alanına taşınır.

Ekonomi politiğin dönüp dolaşıp geldiği yer burasıdır.

Marx, öyleyse, klasik iktisattan bu bilimi daha yetkinleştirerek ayrılmaz, tam tersine onu tarih içinde tanımlayarak ve böylece ona kendi sınırlarını göstererek ayrılır. Örneğin, ekonomi politik sermayeyi üretim sürecinin bir girdisi olarak tanımlamıştır. Marx, iktisadi mantık açısından tartışarak onun çelişkilerini gösterir ama aynı zamanda iktisadi mantık açısından bu çelişkili tanımlamanın zorunluluğunu da gösterir. Kendi sermaye tanımı ise bu mantığın dışında belirlenmiştir: Ona göre "sermaye bütünsel bir tarihi sistem ya da bir üretim tarzıdır".[1]

Bu önermenin devamı şudur: Sermaye bir üretim tarzı olursa, toplum da ekonomiye tabi olur. Değerler sisteminden kültüre, oradan ideolojiye her şeyin tek bir referans noktası vardır artık. Onların yönünü şu ya da bu şekilde üretimin gerekleri belirler, etkiler, yönlendirir. Ekonomiyi topluma tabi kılacak devrimci bir dönüşüm olmadan toplumun kendisine değişik referans noktaları oluşturması hiçbir şekilde mümkün değildir. Ve elbette böyle bir düzenleme "ekonomi bilimi"nin saptadığı "üretimin gerekleri"ne dayanarak değil, insanın ve toplumun gereklerinden yola çıkılarak yapılabilir; iktisatçı kimliği reddedilerek yapılabilir.

Ekonominin gerekleri ve toplumun gerekleri: Bunlar iki dünyayı, iki sınıfı, iki teoriyi ve iki insanı birbirinden ayırır. Marx'ın deyişiyle, "iktisatçılar nasıl burjuva sınıfının bilimsel temsilcileriyseler, sosyalistler ve komünistler de proleter sınıfın teorisyenleridirler".[2]

---

1. A.g.e., s. 493.

2. Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Ankara, 1979, s. 133. Marx, nerdeyse bütün yazılarında iktisat ve iktisatçılar hakkında ikili bir tutum alır. Bir yandan onu eleştirirken, öte yandan iktisadın içinde kalarak bir başka toplumun ortaya çıkışının ipuçlarını yakaladığını düşündüğü yerde klasik iktisadı daha fazla öne çıkarmış ve ona bir bilim olarak bakmıştır. Onun sınıfsız topluma uzanan "üretici güçler" tanımlaması bu yöndeki ikili tavrının bir uzantısıdır. Oysa o,

Marx, bu bilimin yöntemi için "İnsanın toplumsal yaşam biçimleri üzerindeki düşünme ve incelemeleri ve dolayısıyla bu biçimlerin bilimsel tahlilleri, bunların fiili tarihsel gelişmelerine tamamen ters düşen bir yol izler. İşe, postfestum (iş işten geçtikten sonra) önünde hazır duran gelişme süreci sonuçları ile başlar"[1] diye yazıyor. Ekonomi politik bir sonuçlarla başlar ve daha fazla ilerlemez... O, bu sonuçlardan evrensel yasalar çıkarır ve böylece burjuva toplumunu da evrenselleştirdiğini sanır.

Görevi ideolojik bir kabuk oluşturmaktır ve onun için "burjuva iktisadının kategorileri, böylesine saçma biçimlerden oluşmuştur. Bunlar, tarihsel olarak belirlenmiş belirli bir üretim tarzının, koşullarını ve ilişkilerini, yani meta üretimini, toplumsal geçerlilik ile ifade eden düşünce biçimleridir".[2]

Daha ileride, bu bilimsel temsilciler ve bilimleri şöyle anlatılıyor: "Üretim sürecinin insan tarafından denetimi yerine insana egemen olduğu bir toplum durumuna ait bulundukları üzerlerine silinmez harflerle damgalanmış bulunan bu formüller, burjuva anlayışına, tıpkı üretken emek olarak, doğanın yüklediği apaçık zorunluluk olarak görünür. Bu nedenle, burjuva öncesi toplumsal üretim biçimleri, burjuvalarca, Kilise babalarının, Hıristiyanlık öncesi dinleri ele aldıkları gibi incelenir."[3]

Öyleyse, iktisadın bilimi ve bilimselliği nerede?

Burada, iktisatçıların bağlı bulundukları sınıfın, henüz kendileri-

---

bütün sınıfsız toplum tartışmasını "üretici güçlerin" değil "güçlerin" kendisinin gelişmesi, bir üretici güç olarak değil insan olarak gelişmesi üzerine yapar. Burada üretici güçlerdeki gelişme, dolaylı sonuç olarak ortaya çıkar. Bu konuda bazı saptamaları şöyle: "Zamandan iktisat ve emek süresinin çeşitli emek dallarına planlı olarak bölüştürülmesi, o halde komünal üretim temeli üzerinde de ilk iktisat yasası olarak kalmaktadır." (*Grundrisse*, s. 252) "Zorunlu emek süresinin artık emek yaratmak için azaltılması yerine genelde toplumun zorunlu emeğinin minimuma indirgenerek, herkes için serbest bırakılmış olan zamanın ve yaratılmış olan araçların, bireylerin sanatsal, bilimsel vb. eğitim ve gelişimine tekabül etmesi." (*Grundrisse*, s. 655) Marx bu konuda düşüncelerini derinleştirdikçe "üretici güçler" kavramını daha fazla zorlanarak kullanıyor.

1. Karl Marx, *Kapital*, c. I, s. 91.
2. A.g.e., s. 91.
3. A.g.e., s. 96.

ni işçi sınıfına karşı güvenlikte hissettikleri kısa bir zaman aralığında, önlerinde apaçık duran olguları doğruya yakın bir biçimde ifade etmiş olmalarının, Marx'ı oldukça etkilemiş olduğunu görürüz. Kapitalizmi tahlil etmek için muazzam bir çabaya girmiş olan Marx'ın işini, incelediği malzeme yığını içinde, Smith'in ve Ricardo'nun çok rahatlattığını düşünebiliriz. Klasik iktisat, onun kapitalizmi anlamasına yardımcı olmuştur ama aynı zamanda bu iktisat ona "sosyalize" edilmiş mantığını ve kavramlarını miras bırakmıştır.

Bu miras nedeniyle, felsefede Feuerbach'a karşı verilen teorik mücadele iktisat alanında ancak pratik olarak belirir. Felsefede Hegel'den Feuerbach'a geçen Marx, iktisatta tarihi gelişime ters bir yol izleyerek vulger iktisattan klasik iktisada geçer. Şimdi daha zorlu ama kendisini felsefede olduğu denli açıkça ifade edemeyen bir mücadele başlar. Ekonomik mantığı oluşturan varsayımların keşfi ve eleştirisi kaçınılmaz olarak varması gerektiği yerde, onun reddedilmesi noktasında durmuş gibidir.

Bu iki mücadele alanında ortaya çıkan "Marksist felsefe ve ekonomi teorisi", onun kendi kültürel köklerine, İngiliz pratiğine, Fransız politiğine ve Alman felsefesine bağlılığının bir ifadesidir. Marx'ın bu bağları attığı, bir devrimci, bir bilim kurucusu olarak ortaya çıktığı yer ise tarih alanıdır. Bu alan bir kez belirdikten sonra Marx'ın felsefesinin ve ekonomi teorisinin kendi başlarına anlamları yoktur. Onlara anlamlarını veren şey "tarihsel materyalizm"dir. Bu nedenle, felsefe ve ekonomi teorisi onda "saf" olarak belirmezler, ancak tarihin özel biçimleri olarak belirebilirler.[1]

1. "Bu açıklamalar yaratıcı düşünürün, ancak kendi kültürünün izin verdiği tasarımlar, düşünce modelleri ve mantık içinde kalıp, düşünebileceğini gösteriyor bizlere. Yani düşünür kendi yaratıcı, yeni ve özgür kılıcı fikirlerini anlatacak, açıklayacak yeterli ve gerekli sözcükleri bulmaktan yoksundur. Çözülmesi olanaksız bir sorunu çözümlemeye çabalar: Kendi dilinde yer almayan sözcüklerle kendi düşünce ve kavramlarını ifade etmeye çalışır... Bu çabanın sonucu ortaya çıkan yeni düşünce, gerçekten yeni öğeler ile geleneksel düşünce kalıplarının bir karışımıdır. Yeni teoriyi ortaya koyan düşünür ise bu çelişkinin farkında değildir, içinde bulunduğu kültür düşünce kalıpları kendisi için tartışılmaz derecede gerçektir. Bu nedenle de kendi düşüncesindeki gerçek yaratıcı bölümler ile geleneksel düşüncenin bir tekrarı olan varsayımlar arasındaki ayrımı göremez.

Bir Üretim Faktörü Olarak İnsan

Böylece spekülasyonlara açık bir alana, ekonomi politik ve felsefe alanına girmiş bulunuyoruz. Burada, Marx yoktur, diyalektiğe uygun olarak "iktisatçı" Marx ve "filozof" Marx vardır. Ve buradaki tek sorun hangisinin tez, hangisinin antitez olduğunun bilinememesidir. Onlar Marx'ı düzeltme iddiasındadır, ama aslında düzeltmek istedikleri şey, onda bulduklarını sandıkları ya da bulunmasını istedikleri şeydir. O şey Lefebvre'in deyişiyle şudur: "Marx, bir iktisatçı olarak hâlâ sık sık ele alınmakta, Marx'a (fikirlerini doğru bulmak ya da eleştirmek için) bir ekonomik determinizm anlayışı atfedilmektedir."[1] Henri Lefebvre, iktisatçıların ve filozofların anlaşma noktalarını bu şekilde saptadıktan sonra ekliyor: "Marx'ın düşüncesi hakkında ileri sürülen bu yorum, *Kapital*'in altbaşlığını, yani ekonomi politiğin eleştirilmesi sözünü unutuyor. Ekonomik gerçekliği, meta ve parayı, artıdeğeri ve kârı; kendi temeli haline getiren kapitalizm değil mi?"[2] Lefebvre, katkıcıların üstünde durdukları bu küçük unutkanlığı hatırlatıp hepsini boşlukta bırakarak devam ediyor: "*Kapital*, bir toplumu, yani burjuva toplumunu ve bir üretim biçimini, yani kapitalizmi inceler; bir bütün olarak ele alınan aynı gerçekliğin bu iki yönünü kavrar. Rekabetçi kapitalizmin, hem saptayan hem de ona itirazda bulunan bir düşünceyle kavranması söz konusudur burada. Bilim olarak ekonomi politiğe gelince; belli bir praksis hakkındaki bilgidir o; bolluğun hüküm sürmediği toplumda, eşit olmayan gruplar arasındaki mal mülk bölüşümü hakkındaki bilgidir. Ekonomi politik sona ermek zorundadır ve kendini aşabilir. *Kapital*'de bir

---

Tarihsel süreç içinde, toplumsal değişiklikler, toplumun düşünce kalıplarına yansıdığı zaman, yaratıcı düşünürün düşüncelerinin ne ölçüde yeni, ne ölçüde geleneksel düşüncenin tekrarlanması olduğu açıkça ortaya çıkar." (Erich Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1993, s. 9-10)
"Karl Marx, insanların ilgilerinin sanat ve edebiyattan ekonomi politik ve sosyolojiye doğru kaymaya başladığı bir zamanda doğmuştu." (Mihail Lifşits, *Marx'ın Sanat Felsefesi*, çev. Murat Belge, Ankara, 1984, s. 17)

1. Henri Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, 1976, s. 20.
2. A.g.e., s. 10.

ekonomi teorisi vardır ama bu bir ekonomi politik kitabı değildir. Bu çalışma başka bir şeyi ve daha fazla bir şeyi kapsar. Yani, köklü bir eleştirmeden geçirerek, ekonomi politiğin aşılmasının yolunu gösterir. Demek ki, ekonomi politik kıtlığın bilimidir. Her toplumun bir ekonomik temelinin mevcut bulunduğu ve bunun bugün de böyle olduğu doğrudur."[1]

Demek ki, ekonomik determinizmi, varlığını ekonomik yaklaşıma borçlu olan bu kavramı Marx'ı anlamanın bir ölçüsü olarak kullanamayız. Üstelik bu temel onda insan-doğa ilişkinin sınıflı toplumlara özgü biçimi nedeniyle yalnızca kapitalizme özgü bir kategori olarak ortaya çıkmaz, bütün tarih boyunca insan ile doğa arasında bir zorunluluk ilişkisi, tarihle birlikte değişen, giderek her ekonomik-toplumsal formasyona göre yeniden biçimlenen, insanları bu biçim içinde aldığı yere göre şu ya da bu sınıf olarak belirleyen bir kategori olarak ortaya çıkar.

Egemen sınıflar bu ilişkide özgürlüğünü diğer sınıfları bu zorunlulukla daha açık biçimde karşı karşıya bırakarak, onların zorunluluğunun derecesini yükselterek elde eder. İnsanların bir bölümünün doğa karşısında özgürlüğü, diğer kısmının köleliğinin artması pahasına edinilmiştir. Bu özgürlük doğaya karşı bir zaferin sonucu değil, tam tersine insanların büyük bir bölümünün ona kurban edilmesinin sonucudur. Egemen sınıfların bu özgürlüğü doğanın kontrolü üzerine değil, insanın kontrolü üzerine edinildiği için tek taraflı ve sahte bir özgürlüktür. İnsanların özgürlüğü değil, belli bir sınıfın özgürlüğüdür. Bu nedenle, özgürlüğün bu tek yanlılığı nedeniyle, sınıflı toplumlarda "insan" doğayı ve toplumu bilimsel olarak değil sınıfsal olarak kavrar ya da kavrayabilir. İdeolojilerin ve ideolojik tarihlerin kökeni bu tek yanlı özgürlüğe ve bu özgürlüğün insanın insanı kontrolüne dayanmasıdır.

Bu nedenle doğanın ve toplumun farklı kavranışları aynı "temel"in etkisi altında ortaya çıkar. İşçi sınıfının kendiliğinden ideolojisi ya da burjuva ideolojisi aynı maddi temelden beslenir.

1. A.g.e., s. 21-22.

Ancak bu temel doğası gereği farklı ideolojilerin büyümesine aynı oranda izin vermez. "Özgür" sınıf, bu yarışta köle sınıftan hep bir adım öndedir; bu yüzden köle sınıfın ideolojisi kendine büyüyecek kanallar bulamaz. O, "özgür" sınıfın ideolojik bombardımanı altında ona teslim olur. Olmadığı zamanlarda ise karşısında hazır olandan beslenir. Bu egemenlik ilişkisi ancak büyük devrimci krizlerde gerçekten sorgulanabilir ve ancak alternatif bir yaşamın gelişmesi oranında bütün bağlarıyla kaldırılıp atılabilir.[1]

Ekonomik-toplumsal formasyonu oluşturan alanlara da böyle yaklaşır Marx. Bu yüzden, örneğin, özel mülkiyetin gücü sırf özel mülkiyet olmasından değil, onun sermayeye dönüşebilmesinden, emek gücünü satın alabilen özel bir mülkiyete dönüşebilmesinden kaynaklanır. Böylece, sermaye aracılığıyla burjuvazi proletaryayı kullanarak doğayla belli bir ilişkiye girer.

Demek ki özel mülkiyeti bir güç olarak ortaya çıkaran bazı önvarsayımlar vardır ve Marx için sorun, bu varsayımların ortaya çıkarılması ve eleştirilmesidir.

İnsanın doğayla kurduğu bu sınıfsal ilişki yüzünden özel mülkiyet sadece mülksüz sınıfları kendine yabancılaştırmakla kalmaz, aynı zamanda ama başka bir boyutta mülk sahibi sınıfları da yabancılaştırır. Çünkü o da doğayla doğrudan yüz yüze gelmemekte ve onu, proletaryayı kontrol ettiği ölçüde kontrol edebilmektedir.

Proletaryaya ise bu doğrudan karşı karşıya geliş bir üstünlük vermemektedir. Çünkü o, daha başında kontrol eden değil kontrol edilendir ve onun bu ilişkisi bilinçli, planlanabilir ve arzulanabilir bir ilişki değildir. Bir zor ilişkisidir. Lenin, *Felsefe Defterleri*'nde bu ortak temel üzerinde ortaya çıkan sınıf konumlarını şöyle açıklıyor: "Mülkiyet sahibi sınıfla proleter sınıf aynı insan yabancılaşmasını temsil ederler. Ama birincisi, kendini kendi yerinde duymaktadır bu yabancılaşmanın içinde; bu yabancılaşmada kendisi için bir doğrulama bulmakta, bu yabancılaşmada kendi gücünü

1. Sovyet toplumunun "insan hakları, demokrasi, çoğulculuk, aile, özel mülkiyet, özgürlük" vb. daha bir sürü şey önünde dize gelişini böyle anlamak gerekir.

görmekte ve insani bir varoluşun görüntüsüne kavuşmaktadır. İkincisi ise, kendini yok edilmiş duyar bu yabancılaşmada; bu yabancılaşmada, kendi güçsüzlüğünü ve insan dışı bir varoluşun gerçekliğini görür. Hegel'in bir deyimiyle söyleyecek olursak: Alçalma içindedir, bu alçalmaya karşı isyan içindedir."[1] Üstelik isyan da etmiştir, ama isyanı bu ilişkiyi alaşağı edemediği sürece bir proleter olarak kalmıştır. Bu temelin ona başka bir konum sağlaması mümkün değildir; bu ilişki ancak onun her türlü yoksulluğunun artmasına hizmet etmektedir. Onun için "sonuna değin gelişmiş proletaryada, her türlü insanlığın, hatta insanlık görüntüsünün soyutlaması pratik olarak tamamlanmış bulunmaktadır".[2]

Ekonomik determinizm işte bu nedenle anlaşılamamıştır; çünkü onun somut işleyişi tarihle birlikte ve tarih içinde açıklanabilir. Salt ekonomik (tarih dışı) bir kategori olarak alınamaz. Onu böyle alan ve tanımlayan iktisat bilimidir.

İktisat bilimi ya da daha doğrusu klasik iktisat bu eksik kavrayışla da olsa, burjuvaziye, o muazzam gücünün aslında kendi gücü olmadığını, onun da bu sürecin bir efendisi değil kölesi olduğunu gösterebilmiştir. O da buna, onu susturarak, onu bu gerçeği bir daha kavramaya mahkûm ederek karşılık verir. İktisadın ters evrimine damgasını vuran şey budur. Ve Bastiat'dan Weber'e, oradan birçok ünlü ünsüz Marx eleştirmenine, bütün burjuva ideologlarının itirazı bu noktada yoğunlaşır: ekonomik determinizm.

Ama Marx, burada, bu ekonomik temelde çok kesin ve açıktır. Şöyle yazıyor *Kapital*'de: "Her özel üretim tarzı ve ona tekabül eden toplumsal ilişkiler, kısaca toplumun ekonomik yapısı, hukuksal ve siyasal üstyapının gerçek temelidir ve buna belirli toplumsal biçimler tekabül eder; üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve genel olarak entelektüel yaşamın niteliğini belirler şeklindeki görüşlerimin, maddi çıkarların egemen olduğu zamanımız için çok doğru oldukları, ama Hıristiyanlığın egemen olduğu orta-

1. V. İ. Lenin, *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, s. 17.
2. A.g.e., s. 29.

çağ için, politikanın egemen olduğu Atina ve Roma için geçerli olmadığı öne sürülüyor. Her şeyden önce, ortaçağ ile eski dünya konusundaki bu kokuşmuş lafları bir başkasının bilmediğini sanması insana garip geliyor. Bununla birlikte şu kadarı besbellidir ki, ne ortaçağ Katoliklik ile ne de eski dünya politika ile karnını doyurabilirdi. Tam tersine, şurada Katolikliğin, burada politikanın niçin başrolü oynadığını açıklayan şey, orada yaşayan insanların yaşamlarını kazanma biçimidir... Üstelik gezginci şövalyeliğin toplumun her türlü ekonomik biçimleri ile bağdaşabileceğini sanmakla yaptığı yanılgının cezasını Don Kişot uzun zaman önce çekmiş bulunuyor."[1]

Belirleme biçimini, yolunu ve ölçüsünü, bu belirlemenin hangi "kerte"de ortaya çıktığını yine tarih verebilir bizlere. "Görece özerklik" bu temeli anlamaya yardım eden bir yaklaşım değildir. O, örtük olarak bu temelin gelişim tarihini, birbiri içinden çıkan ve birbirini etkileyen temellerin zengin bir belirleme ilişkisi ortaya çıkardığını hatırlatır bize. Ama yalnızca hatırlatır, açıklama gücü yoktur. İktisat bilimi bu ekonomik temeli bağlı bulunduğu zincirden koparark algılar ve öyle tanımlar, onu diğerine bağlayan bağlar görülmediği sürece, bu temel bize tek yanlı ve hoşgörüsüz biçimde görünür. Oysa her iktisadi temelin belirlediği toplumsal biçim, sürekli, içinden çıktığı ve içinden çıkacak olan toplumsal biçimlerin bombardımanı altındadır. Tarih bilimi, işini yerine getirebilmek için onu, gelişimi içinde ait olduğu yere koymak zorundadır.

Klasik iktisat, Marx'ın düşüncesinde aldığı özel yeri bir geçiş döneminin ürünü olmasına, ürünü oldukları dönemi yansıtabildikleri sürece bir tarihi gelişimi içermesine borçludur. Klasik iktisatta toplum henüz iktisadi sürecin içinde erimemiştir. Bu iktisadın, bağlı bulundukları sınıfla birlikte, içinden çıktıkları feodalizme karşı devrimci görevleri vardır. Marx, "Adam Smith ve Ricardo gibi klasikler, feodal toplumun kalıntılarına karşı hâlâ savaşım vermekle birlikte, yalnızca feodal izler taşıyan üretim ilişkilerini temizleme-

1. Karl Marx, *Kapital*, c. I, s. 97.

ye, üretici güçleri artırmaya, sanayi ve ticarete yeni bir hız vermeye çalışan bir burjuvaziyi temsil ederler" diyor. Marx, klasik iktisatta yalnızca bir ekonomik teori değil, bu ekonomik teori içinde örtük olarak içerilen bir tarihi görüyor. "Bu evrenin tarihçileri olan Adam Smith ve Ricardo'nun burjuva üretimi içinde zenginliğin nasıl elde edildiğini göstermekten, bu ilişkileri, kategoriler, yasalar biçiminde formüle etmekten ve zenginliğin üretilmesinde bu yasaların, bu kategorilerin feodal toplumun yasa ve kategorilerine oranla nasıl daha üstün olduklarını göstermekten başka bir görevleri yoktur."[1] Adam Smith ve Ricardo, burjuva evrenin tarihçileri olarak tanımlandığına göre, klasik iktisat da bu evrenin tarihi oluyor.

Emek, toprak ve sermaye; bu evreni ve tarihini iktisadın bu kurgusundan daha iyi ne anlatabilir? Toprak ve sermaye mülk edinilerek "emek", daha doğrusu ücretli emek doğa karşısında çırılçıplak bırakılmıştır. Doğa ve insanın onu dönüştürmek için kullandığı üretim araçları mülk edinilerek insanın doğayla ilişkisi özel mülkiyetin aracılığına bağlanmıştır. Proletarya, doğayla girdiği en temel ilişkisinde, üretim alanında doğanın ona yüklediği zorunluluğun yanında, özel mülkiyet nedeniyle başka bir zorunlulukla daha karşılaşır. Bu bizzat doğanın ondan uzaklaştırılması, bunun doğrudan kullanımına kapatılmasıdır. Böylece o, hem bir özgür emekçi olarak var edilir, hem de bu özgürlüğü onun kendisini yalnızca ücretli-emek olarak üretebilmesini olanaklı kılar. O, doğayla ancak özel mülkiyet aracılığıyla ilişkiye geçebilir ve artık ilişkiye geçtiği şey doğa değil, mülk edinilmiş doğa, yani özel mülkiyettir. Üretim araçları ve doğa, insanın onu dönüştürme sürecine birer gelir kaynağı ve pay sahibi olarak girer ve üretimden kendi paylarını ister. Rant ve kâr, insanın doğayla girdiği bu özel ilişkinin ürünüdür. Bu özel ilişki aracılığıyla sermayedar ve toprak sahibi kendilerini egemen sınıf olarak var edebilir; özel mülkiyet aracılığıyla doğanın ve insanın bu konumlanışı topluma ikili bir alan olarak yansır: üretim ve dolaşım alanı. Mülk edinilmiş doğa

1. Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 132.

ve üretim araçları, mülkiyetten arındırılmış özgür emekçiyle buluşabilmek için dolaşım alanına muhtaçtır. Özel mülkiyet varsayımı altında bu üç "üretim faktörü"nün ilişkisi, "özgürlük ve eşitlik" temelinde ancak dolaşım alanında kurulur. Bu varsayım olduğu sürece burjuvazi sonuna kadar eşitlikçi ve özgürlükçüdür.

İşte, insanın karşılaştığı en kör zorunluluğu özgürlüğe çeviren şey, özel mülkiyetin üretimi dolayımlamasıdır. Özel mülkiyet olduğu sürece, ilke olarak kimse emekçiyi ücret karşılığında zamanının bir bölümünü satmaya zorlamamaktadır. Zor, burada dolaylıdır, emekçi emek gücünü satıp satmamakta özgürdür ama doğayla ilişkiye girip girmemekte özgür değildir. Onun için dolaşım alanındaki özgürlük, üretim alanında kendini kölelik olarak ifade eder; "üretim faktörleri" dolaşım alanında ilişkiye geçer, ama kendini ancak üretim alanında gerçekleştirebilir. Öyleyse dolaşım alanı yapaydır, bütünüyle bu özel ilişkinin ürünüdür ve kapitalist biçimi ancak doğayla girilen sınıfsal bir ilişkiyle mümkün olabilir.

Doğanın ve üretim araçlarının özel mülk edinilmesi varsayımı altında dolaşım özgürlüğü yalnızca mülk sahibi için gerçek bir özgürlüktür. Mülksüz sınıfın özgürlüğü ise üretim alanında gerçekleşebilir; bu onun doğayla doğrudan ilişkiye geçmesi ve bunu sağlamak üzere doğanın ve üretim araçlarının özel mülkiyetinin kaldırılmasını istemesiyle eşanlamlıdır. Klasik iktisat bu ilişkiyi ait oldukları sınıfın bakış açısından, "iktisadi mantık" açısından kurar. Ama o, her şeye rağmen doğayla girilen sınıfsal ilişkiyi anlamış ve teorik olarak kurmuştur. "Emek-değer teorisi" bu kurgunun sonucudur. Onun anlamadığı şey ise üretim araçlarının ve doğanın yaratılan değerden ne şekilde pay aldığıdır. Son adımı onların adına Marx atar ve bu son adımla birlikte sırf ekonomik bir şey olarak beliren yasalar zaman boyutuna itilir.

Kapital'de kapitalizmin bir öncesi ve bir sonrası vardır artık. O tarihsel bir ekonomik-sosyal formasyon olarak kendi antitezini içinde taşımaktadır. Böylece ekonomi politik biter, tarih bilimi başlar, ama o bu toplumun tarihi olduğu için, ekonomik bir biçimde belirir.

Felsefenin Sonu

Marksist "felsefeye" ve genel olarak felsefeye kaynaklık eden temel, "ekonomi" teorisiyle ortaktır. Felsefe hem doğanın tarihi ile insanlığın tarihinin ayrılmasının bir ürünüdür, hem de felsefenin sorunu bu ayrılığın ta kendisidir. Kendisi bu ayrılığın ürünü olduğuna göre, felsefe, bu ayrım fiili olarak ortadan kalkmadan onu düşüncede çözemez. Dolayısıyla felsefenin bu temel sorunu çözmesi mümkün değildir ama bu olanaksızlık onun, bu sorunu çözmek için çabalamaması gerektiği anlamına gelmiyor. İnsan-doğa ilişkisi ya da felsefi bir biçimde söylenirse özne-nesne ilişkisi felsefenin sırf spekülasyona dayanarak çözemeyeceği, ama Marx'a gelene kadar spekülasyondan başka bir dayanak da bulamadığı bir sorun olarak kaldı. Marx, felsefeye spekülasyonun dışında maddi dayanaklar bulmakla kalmamış, ona kendi maddi dayanaklarını, bilmediği ve görmediği için yok saydığı maddi temeli de göstermiştir. O, bir tarihi ayrılığın ürünüdür ve birliği yeniden kurmak ister. O, sanıldığı gibi bu çıkış ve varış noktası arasında sınırsızca özgür değildir. Felsefe, en spekülatif olduğu zamanda bile bu yaşantının pratiğiyle sınırlanmıştır; dünyevi araçları, örneğin dili kullanmaktan kaçınamaz. Demek ki, insanın doğayla kurduğu sınıfsal ilişki ve bu ilişkinin temeli, felsefi spekülasyonlara bile öyle çok fazla özerklik tanımamaktadır.

Bu temel nedeniyle, idealizmin her türlüsü, köleler, serfler ya da proleterlerce benimsense bile ancak serf, köle ve proleter olmayan sınıfların bir ürünüdür. Tarih bir kölenin peygamber olduğunu yazmıyor ama ilk müritler genellikle köleler arasından çıkmıştır. Bu işbölümü maddi yaşama son derece uygundur.

İnsan-doğa ilişkisinde sorun egemen sınıfların özgürlüğü değil, köle sınıfların zorunluluğudur. Çünkü bu özgürlük, zorunluluğun en katı ve en ilkel biçimiyle sürmesine yol açmıştır. Bu özgürlük doğaya karşı kazanılmış olmadığı için, tek yanlı olduğu için, tahakküme dayalı olduğu için sınıf savaşları tarihin motoru olmuştur.

İnsan-doğa ilişkisi özel mülkiyet aracılığıyla bu biçimde tersine çevrilmiş ve çarpıtılmışsa, felsefenin kendisini gerçekleştirmek için, özne-nesne ilişkisini çözmek ve kendisini ortadan kaldırmak için tek bir yolu vardır artık; proletaryayı ortadan kaldırmak. Şimdi "Genç Marx'a" dönebiliriz: "Proletarya ortadan kalkmadıkça felsefe gerçekliğe kavuşturulamaz, felsefe gerçekliğe kavuşturulmadıkça, proletarya ortadan kaldırılamaz."[1]

Öyleyse Marx için sorun idealizm ile materyalizm arasında seçme yapmak değildir. Gerçi o, idealizmden gelir ve materyalist olur, ama materyalizm de çözümü yakınlaştırmaz. Denilebilir ki, Marx için klasik iktisadın emek-değer kuramının yaptığı şeyi felsefede Feuerbach'ın materyalizmi yapmıştır. Başında da söylediğimiz gibi felsefe alanındaki mücadele daha açık biçimlerde yapılır. Yine de "diyalektik materyalizm" adlandırması, Marx ve Engels'in mücadelesinin kesin sonuçlarına varmadığını gösteriyor bizlere.

Marx, önce Hegel felsefesi içinde taraf olarak başlıyor: Hegelci sistem ile onun yöntemi arasında yapılan ayrımda yöntemi benimsiyorlar. Engels, Hegel felsefesinin bu iki yönü arasındaki ayrışmayı şöyle anlatıyor: "Daha çok Hegel'in sistemi üzerinde duran bir kimse, bu iki alanda da oldukça tutucu olabiliyordu; buna karşılık, diyalektik yöntemi esas alan ise, dinde olduğu kadar siyasette de en aşırı muhalefete katılabiliyordu."[2] Marx ve Engels de yöntemi kabul edip Hegel'in sistemini karşılarına aldılar. Sisteme ilk saldırı *Hıristiyanlığın Özü*'yle Feuerbach'tan geldi. "Feuerbach ise bütünüyle sistemi parçaladı ve tam bir yalınlıkla bir yana bıraktı" diye yazıyor Engels, "Coşku herkesi sardı: biz hepimiz, birdenbire 'Feuerbach' olduk."[3]

Marksist felsefe, bu ikinci tercihleriyle yapılan kavgadan çıktı. Konuyla ilgili düşülmüş iki nottan söz edebiliriz. İlki *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'na Marx'tan bir aktarmaya Engels tarafından "Önsöz"de,

1. Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* (Siyaset ve Felsefe içinde), çev. Tektaş Ağaoğlu, İstanbul, s. 14.
2. F. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Ankara, 1979, s. 20.
3. A.g.e., s. 23.

ikincisi ise "Katkı"da Marx tarafından yine "Önsöz"de kaydediliyor. "1845 ilkyazında" diye yazıyor Marx, "o da (Engels) gelip Brüksel'e yerleştiği zaman, birlikte çalışmaya ve Alman felsefesinin bakış açısı karşısında olan kendi bakış açımızı oluşturmaya karar verdik; bu, gerçekte, geçmişteki felsefi bilincimizle hesaplaşmamızdı. Bu planımız, Hegel sonrası felsefenin bir eleştirisi biçiminde gerçekleşti."[1]

Tek başlarına alındıklarında diyalektik ve materyalizm Marx'ın dediği gibi "geçmişteki felsefi bilinçlerinin" birer parçalarıydı. Devrimci sonuçları onların başka bir alanla, tarihle birleştirilmesi sonucu ortaya çıktı. Marx, bu "saklı" arka plan üzerinde diyalektiği ve materyalizmi hem kendileriyle hem de tarihle birleştirmek istemişti. Diyalektik ile materyalizmi kendileriyle birleştirme isteği, bunların doğanın ve toplumun iki ayrı kavranışı, aynı zamanda iki eksik kavranışı olmalarından doğmaktadır. Bu felsefeler doğayı ve toplumu açıklamak istemektedir ama bunun için spekülasyondan başka araçları yoktur. Bunu hiç yapamayacakları bir biçimde, felsefi bir biçimde yapmak istemektedir. İşte bunun için, materyalizm, Hegel'in idealizmini parçalarken öznenin karşısına nesneyi, düşüncenin karşısına maddeyi koymuş ve kendi geleneğine sadık kalmıştır.

Ancak bu kez, insan etkinliği idealizmde yanlış kurulurken, materyalizm tarafından büsbütün ortadan kaldırılmış olmaktadır. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in ilkinde "Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere" diye yazıyor Marx, "şimdiye kadar var olan tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin (Gegenstand), gerçekliğin, duyumsallığı duyusal insan faaliyeti, pratiği olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne (objekt) ya da sezgi (Anschung) olarak kavranmasıdır. Böylece etkin yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, bu biçimdeki gerçek, duyusal eylemi elbette bilmez."[2] Yani "Feuerbach, düşünce nesnelerinden gerçek-

1. Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara, 1979, s. 27.
2. F. Engels, a.g.e., s. 73.

ten farklı duyusal nesneler" istemektedir, "ama insan faaliyetinin kendisini nesnel faaliyet olarak" kavrayamamaktadır. İdealizm ise bir insan faaliyeti olan düşünceyi tek gerçeklik saymaktadır. Oysa Marx'a göre nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip edilmeyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. Pratikte insan, hakikati, yani kendi düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu yanlılığını tanıtmalıdır. Düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki pratikten soyutlanmış anlaşmazlık, tamamıyla skolastik bir sorundur."[1] Böylece, ortamla insan faaliyeti, materyalizmde de idealizmde de birbirine karşıt biçimler olarak tanımlanmaktadır. İnsan faaliyeti, materyalizmin vurguladığı ortamda gerçekleşmektedir ama idealizmin de tek yanlı ve yanlış bir biçimde vurguladığı gibi, insan faaliyeti de ortamı etkilemektedir. Ancak, bu ilişki içinde insanın kendisi de değişmektedir. Şimdi söylenmesi gereken şudur: "Ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnızca devrimci pratik olarak kavranabilir ve ussal biçimde anlaşılabilir."[2] Felsefenin ayaklarının yere değdiği ve devrimci bir biçimde belirdiği bu noktada vurgu, "devrimci pratiğe" ve özne olarak insanadır.

Özne olarak insan, ortamla ya da doğayla sıkı sıkıya bağlı bulunmaktadır. Eski materyalizm ise insanı ortamdan soyutlamış, insanın ortamla kurduğu sınıfsal ilişki yerine, "insan" olarak kurduğu ilişkiyi geçirmiştir. "Bunun sonucu olarak Feuerbach 'dinsel duygu'nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin de gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu"[3] göremeyemiştir. İnsanı, içinde bulunduğu ortamdan soyutlayarak, bu ortamla girilen ilişkinin sınıfsal niteliğini gizleyerek tanımlama, burjuva bakış açısının sonucudur; Feuerbach'ta insana böyle bakmaktadır.[4]

1. A.g.e., s.74.
2. A.g.e., s.74.
3. A.g.e., s.75.
4. "Artık işbölümüne bağımlı olmayan bireyleri filozoflar, düşünsel olarak 'insan' adı altında tasarımlamışlar ve geliştirmiş bulunduğumuz bütün bu süreci

Hegel ve Hegel sonrası felsefede, doğa ve insan faaliyeti birbirinden bütünüyle ayrı, materyalizmde olduğu gibi tek yanlı ve ilkel, idealizmde olduğu gibi tek yanlı ve spekülatif bir biçimde belirmiştir. Diyalektik materyalizm bir yanıyla bu iki sorunu felsefi bir biçimde aşma denemesidir. Ancak bu deneme, sahiplerine insan ile doğa arasındaki sınıfsal ilişkiyi salt felsefi olarak aşamayacağını göstermiştir. O, bu sorunu çözmek için, bu sınıfsal ilişkiyi dağıtmak ve bunun için de tek güç olan sınıfla, proletaryayla birleşmek zorundadır.

"Ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnızca devrimci pratik olarak kavranabilir" ise bundan böyle felsefe bitmiştir. Çünkü o, büsbütün ortadan kalkmak üzere dünyevi bir güçle, proletaryayla birleşmek amacındadır. Engels, "Felsefenin genel olarak sona erişi Hegel'ledir" diye yazarak bu bitişi özetliyor. "Gerçekten, o, sisteminde, bir yandan felsefenin tüm gelişimini en görkemli bir tarzda özetlerken, öte yandan bilincinde olmasa da, dünyanın gerçek, pozitif bilgisine götüren bu sistemler labirenti dışındaki yolu bize gösterir."[1] Artık kelimenin eski anlamıyla "dünyayı yorumlayan filozoflar" yoktur, felsefi sistemler yoktur; devrimci pratik içerisinde, pratik ve teoriyi, insan ile doğayı, dünyanın yorumlanması ile onun değiştirilmesini aynı zaman ve mekânda birleştiren bir bilim onun yerini almıştır.

Böylece Marx'la birlikte felsefe gökten yere iner ve dünyevileşir; dünyevileşir dünyevileşmez de kendi maddi köklerini görür. Bu kökte kendi açıklamasını bulur. O, insan ile doğa arasındaki ayrımda doğayla eşit bir güç, kelimenin gerçek anlamıyla bir özne

---

'insan'ın gelişimi olarak anlamışlardır; o kadar ki, geçmiş tarihin her evresinde 'insan', mevcut olan bireylerin yerine konmuş ve tarihin itici gücü olarak gösterilmiştir. Bunun için, bütün süreç 'insan'ın kendi kendine yabancılaşması süreci olarak anlaşılmıştır ve bu da, esas olarak, daha sonraki dönemin sıradan bireyinin, daha önceki dönemin sıradan bireyinin yerine konmuş olması, daha sonraki bilincin daha önceki bireylere yüklenmiş olması olgusundan ileri gelmektedir. Bir çırpıda gerçek koşullardan soyutlanan bu altüst oluş sayesinde o, bilincin gelişmesinin bir süreci olarak tüm tarihi değiştirmenin olanağını sağladı." (Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 123)

1. A.g.e., s. 20.

haline gelmek isteyen insanın maddi ve entelektüel gelişiminin bir göstergesi ve ürünüdür. O, bu sorunu bütün insanlık adına çözmek ister. Ancak sınıfsal karakterinden kurtulamaz. Böyle bir vekâlet ilişkisinin kurulabilmesi için insanlığın sınıfsal karakterinden kurtulması ve somut bir insanlık haline gelmesi gerekir. Soyut insanlık adına hareket etme ise egemen sınıfların tarihsel alışkanlığıdır. Onlar kendi somut insanlığında bütün insanlığın temsil edildiğine inanmaktadır. Onun için bu soyut insanlık idealinden hareket eden her felsefe, idealizm ya da materyalizm, ister istemez egemen sınıfların düşünceleri olmaktan, bu uygunluktan kurtulamamıştır. O, tam gerçekleşeceği anda, insanlığın sınıfsal karakterinden kurtulduğu ve genel bir kategori olarak ortaya çıktığı ya da çıkabildiği anda ise gereksizleşir. Doğa ile insan arasındaki ayrımın ve bunların eşitsiz gelişiminin bir ürünü olan felsefe, bu ayrımın bilincine vardığı ve onları birleştirmek için harekete geçtiği anda kendi sonunu da görür ve bu ayrım ortadan kalktığı oranda da ortadan kalkmaya ve yerini bilime bırakmaya başlar.

Demek ki, ekonomi politik ve felsefe "tarih bilmecesinin çözümü" içinde uzun dönem için geçici ama aşılmamış zorunlulukların bir sonucu olan bilgi biçimleridir. İkisi de kıtlığın, eşitsizliğin ve doğa karşısındaki özgürlüksüzlüğün sonucudur. İkisi de uygarlık tarihinin eşitsizlikçi karakterinin yansımasıdır. Bu tarihin sonucu ya da yansıması oldukları için bu tarihin bilincini örtük olarak, potansiyel olarak taşırlar. Bu bilincin açık bir biçimde ortaya çıkabilmesi için tarih biliminin üzerindeki sis perdesinin aralanması, ideolojik tarihlerin ortadan kaldırılması gerekir.

İnsan ve Sınıf

İnsanı ve sınıfı anlamak üzere ilk adımı şöyle atabiliriz: "Burjuva 'eşitlik' toplumunun temeli de bir sınıfın öbüründen artıkdeğer emme mücadelesidir. Ama bu sınıf mücadelesinin aktörleri olan insanlar, içinde yaşadıkları, eylemde bulundukları, katıldıkları

mücadeleyi bir mücadele olarak kavrayamazlar. Mücadele, hep bu mücadeleyi saklayan bir kurumsal yapının gerisinde cereyan eder. İnsanlar, toplumda giriştikleri bilinçli ilişkilerde hep bu kurumsal yapı çerçevesinde eylemde bulunurlar. Bu kurumsal yapının kendi kendini kavrayış şekli olan ideoloji ile düşünürler. Mücadeleyi hep ideoloji gözlükleri ardından görürler. Oysa işlevi sınıf mücadelesini gizlemek olan kurumsal yapı ve bu yapıyı ifade eden ideoloji, tanımı gereği mücadelenin varlığını inkâr etmek zorundadır."[1]

Bu saptamadan çıkarılabilecek çeşitli sonuçlardan biri şudur: Bu sınıfsal konumlanış içinde taraflar konumlarını nesnel olarak değil, sınıfsal olarak değil, "ideolojik" olarak kavramaktadır. "İdeolojik" kavrayış, var olan, olması gereken mücadeleyi gizlemektedir. Öyleyse sis perdesinin kaldırılması gizli olanı, var olan çelişkiyi ve mücadeleyi açığa çıkarmaya ve kurumsal yapıları deşifre etmeye bağlıdır.

Bu kurumsal yapıları da ilk önce ideolojinin içinde arayıp bulmak gerekir. Örneğin eşitlik kavramı kendiliğinden var olan sınıfsal çelişkiyi gizlemektedir; çünkü sınıfları değil, "insanı" önvarsaymaktadır. Oysa "insan"ın en temel ilişkisi, bir parçası olduğu doğayla ilişkisi insani olarak değil, sınıfsal olarak kurulmuştur. "Eşitlik ve özgürlük" bu sınıfsal ilişkiyi gizlemekte ya da yok saymaktadır. Böylece bir burjuva "benim özgürlüğüm ve eşitliğim" demese de, bu, "sahip olma" ilişkisini değiştirmez. "Eşitlik ve özgürlük" yalnızca onun için geçerlidir.

Aynı ilkelerden bir proleter de söz eder ve ona inanır. Bu inanmışlığı da onun yoksunluğunu ortadan kaldırmaz. İlkelerin genel kabulünü sağlayan ise bu ilkelerin her sınıf için -proletarya için- taşıdığı somut değer değil, bu ilkelerin önvarsayımıdır. Bu önvarsayım sayesinde proleter kendisini proleter olarak değil insan olarak görür ve öyle düşünür. Öyle düşündüğü için burjuva sınıfın değerleri proletaryanın gözünde meşrulaşır. Proleter kendini insan olarak tanımladığı ölçüde proleter olarak tanımlamak-

1. Karl Marx, *Grundrisse*, çevirenin önsözünde, s. 15.

tan uzaklaşır. Bu süreç diğer bütün kurumlar için de geçerlidir. Parlamento, sendikalar, milliyetçilik, siyasi partiler, hepsi bu işleyişe uygun olarak çalışır.

Demek ki, "üstyapı"daki bu ilişkinin üretim tarzına, üretim ilişkilerine uygun olduğunu söylemekte hiçbir sakınca yoktur.

"Eşitlik ve özgürlük"ün fabrika ve üretim yerine pazara ve mübadeleye dayanması, yani dolaşım alanında mümkün olması bunu doğrulamaktadır. Burjuvazi fabrika ve üretimdeki egemenliğini mübadele ve pazar aracılığıyla kurar. Proleterin üretim alanındaki köleliği pazar ve mübadele aracılığıyla gerçekleşir. Yani "özgür emekçi" pazarda emek gücünü hangi sermayedara satacağı konusunda son derece özgürdür ama bir kez satış işlemi gerçekleştikten sonra, üretim alanında hiçbir özgürlüğü yoktur. Fabrikanın kapısı proleter için özgürlüğün bittiği ve köleliğin başladığı yerdir.

Demek ki birinin özgürlüğünün ve diğerinin köleliğinin oluş nedeni bir ve aynıdır. "Onların ne oldukları, öyleyse, onların üretimiyle, ne ürettiklerine bağlıdır."[1]

"Onların" "ne oldukları" bir kez bu biçimde belirlendikten sonra; üretim içindeki "kimlikleri" belirlendikten sonra, toplumsal, siyasal, kültürel vb. ilişkilere bu kimliklerden arınarak giremezler. Tam tersine "belirli bir tarza göre bir üretici faaliyette bulunan belirli bireyler, belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girerler."[2] Ancak, elbette bu gerçeklik, herkesin görebileceği biçimde apaçık değildir. "İnsanların" içinde düşündüğü-düşünebildiği kurumsal yapılar bu gerçekliği başkalaştırır, tersyüz eder, sınıfsal özünü saklar. Üretim biçimi ve buna bağlı olarak gelişen toplumsal ilişkiler bu "kurumsal yapılar" tarafından meşrulaştırılır, doğallaştırılır. Toplumsal, siyasal, kültürel vb. ilişkiler "insanların" üretiş biçiminden bağımsızlaş(tırıl)ır. Ahlak, din, fikirler, tasarımlar, felsefe, her şey toplumun üzerinde zamandan ve mekândan bağımsız olarak asılı durmaktadır; "insanlar" şundan ya da bundan etkilenir, şöyle

1. A.g.e., s. 43.
2. A.g.e., s. 46.

veya böyle düşünür. "Üstyapı" bağımsızdır, kendi bildiğini okur. Gerçekliğe karşı bu direniş bütün sınıflı toplumların değişmez karakteridir.

Oysa Marx'la birlikte böyle bir bağımsızlığın asla mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Spekülatif ya da bağımsız felsefe en bağımsız göründüğü bir zamanda bile bu belirlemeden kurtulamamıştır. Aristoteles düşüncesi şu maddi ilişkilere uygundur, Kant'ınki ise bir başkasıyla; Hegel'inki de öyle, Spinoza'nınki de. Onların bu ilişkiyi bilmemeleri, görmemeleri hiçbir biçimde onları bağımsızlaştırmamıştır. Felsefenin bağımsızlaşması ancak onun bu gerçekliği ve gerçeklik içindeki bağımlılığını görebilmeleriyle mümkün olabilir. Ona bu yolu Marx göstermiştir. Marx, "Gerçekliğin kendini göstermesiyle, bağımsız felsefe varlık ortamını yitirir"[1] diyor. İnsanlarla birlikte, onun "kurtuluşu" da "tarihsel bir olgudur, zihinsel bir iş değildir ve bunu, tarihsel koşullar, sanayinin, ticaretin, tarımın durumu meydana getirir".[2]

Şimdi ikinci adıma geliyoruz: "Şimdiye kadar, her tarih anlayışı, ya tarihin bu gerçek temelini bir yana bırakmış ya da onu tarihin yürüyüşüyle hiçbir bağı olmayan ikincil bir şey saymıştır. Bu yüzden tarih, her zaman, onun dışında yer almış bir kurala göre yazılmak gerekir. Yaşamın gerçek üretimi tarihin ta başlangıcında ortaya çıkar; oysa asıl tarihsel olan şey, olağan yaşamdan ayrıymış gibi, olağandışı ve yeryüzü-üstü bir şey gibi görünür. İnsanlarla doğa arasındaki ilişkiler, bu yüzden tarihten dışlanırlar, bu da, doğa ile tarih arasındaki karşıtlığı doğurur. Bu bakımdan, bu tarih anlayışı, tarihte yalnız büyük tarihsel ve siyasal olayları, dinsel ve kısacası teorik savaşımları görebilmiştir ve özellikle ele alınan her tarihsel çağ konusunda bu çağın yanılsamasını paylaşmak zorunda kalmıştır."[3] Demek ki, tarihten dışlanmış olan şey, insan ile doğa arasındaki ilişki, bu tarihin gerçek temelidir ve ta-

1. A.g.e., s. 48.
2. A.g.e., s. 73.
3. A.g.e., s. 79.

rihin, şimdiye kadarki "tarihin" dışında bırakılan bu temele göre yeniden kurulması gerekir. Tarihçiyi "çağların yanılsamasından kurtaracak" olan bu temeldir.

İnsanın doğayla ilişkisinin ikincil bir şey sayılması, doğayla girilen sınıfsal ilişkinin mantığına son derece uygundur. Şimdiye kadarki tarih doğayla ilişkisinde "özgür" olan sınıfın; bu ilişkiyi köle, serf ya da proletarya aracılığıyla kuran sınıfın bakış açısıyla kurulmuştur. Ezilen sınıfların ise hiçbir zaman bir tarihi olamamıştır. Bunun nedeni Marx'ın ilk çalışmalarında ortaya konuldu: "Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretim araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır."[1] İşte Marx tarafından keşfedilen tarih bilimi bu noktada başlar. Bu özün *Kapital*'de ekonomik bir biçimde belirebildiği; kapitalizmin tarihinin ancak ekonomik bir biçimde yazılabileceği daha önce belirtildi. Bu önermenin devamı şudur: *Kapital*'le bir ekonomi bilimi değil, bir tarih bilimi kurulur.

Kapital: Kapitalizmin Tarihi

"Kapital'de bir tarih bilimi kurulu ise iktisadi kategorilerin de bu tarihle ilişkili olması gerekir. Kapitalist toplumda insan-doğa ilişkisinin aldığı özel biçim, iktisadi olarak üretim ve dolaşım alanı olarak kavramlaştırılır. Bunlara, sırasıyla üretim ve fabrika, mübadele ve pazar denk düşer. Egemen sınıfın bu maddi ilişkiyi sistematik kavrayışı olan ekonomi politik bu alanlar arasında birtakım tabiiyet ilişkileri kurar. O, üretimin gerçekleşmesini dolaşıma, pazara ve mübadeleye bağlı olarak tanımlar. Onun amacı doğayla girilen sınıfsal ilişkiyi meşrulaştırmak, olabilecek tek biçim olarak, tarihin amacı olarak, doğal bir ilişki olarak tanımlamaktır. Böylece dolaşımın, üretim sürecinin temel bir öğesi haline geti-

1. A.g.e., s. 265

rilmesi kapitalist üretim ilişkilerine son derece uygundur. Çünkü kapitalist üretim süreci üzerindeki kontrolünü ve egemenliğini dolaşım süreci aracılığıyla kurar. İnsan-üretim araçları-doğa ilişkisi dolaşım aracılığıyla üretim araçları-insan-doğa biçimine çevrilir. Bu süreç aracılığıyla kapitalist, üretim sürecinin dolaylı öznesi olur. İşte bu nedenle ekonomi politik sürekli üretim alanından dolaşım alanına kayar.

Kapitalizmin "tarihi" açısından ise asıl önemli olan şudur: Burjuva "özgürlüklerini" sahteleştiren şey bunların bir kandırmaca olmaları değil, dolaşım alanından doğuyor gibi gösterilmiş olmalarıdır. Dolaşım, bu özgürlüklerin önvarsayımıdır. Ancak üretim alanına geçildiğinde bunların burjuvazinin kendi özgürlüğü olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Üretim alanında özgürlük; işte özgürlük budur.

Ancak, sistemin böyle taleplere tahammülü yoktur: "Mübadele değeri ve onun uzantısı olan para, burjuva toplum idealini (özgürlük, eşitlik, bencillik) realize eden, bunun fiilen var olmasını mümkün kılan toplumsal mekanizmadır. Mübadele değeri ve para, aynı zamanda toplumsal gücün topluma yabancılaşmasının da ifadesidir."[1] Bu ilişki nasıl kurulmuştur? Ekonomi politik bu sorunun cevabını aramaz. Ona göre bu ilişki biçimi "doğaldır", zorunludur; öyleyse "Bu ilişki nasıl kurulmuştur?" gibi bir soru anlamsızdır. Ayrıca bu sorunun kendisi ekonomi politiğin çerçevesini reddetmektedir; ekonomi politiğe kendi sınırlarını göstermektedir. Özel mülkiyeti ve dolaşımı bütünün doğal bir parçası sayarsanız, ekonomi politiğin yaptığı gibi toplumun bir "resmini" çekmeyi kabul etmişsiniz demektir. Resimde zaman boyutu yoktur. Elde toplumun sadece anlık bir görüntüsü vardır; sürekliliği, geçmişi ve geleceği çerçevenin dışında kalmıştır.

Oysa kapitalist üretimdeki zor unsuru resmin dışındadır. Marx sürekliliği zaman boyutunu öne çıkararak yakalar; ona göre "Özel mülkiyet, dolaşımın önvarsayımıdır ama mülk edinme sürecinin

1. A.g.e., s. 290.

kendisi dolaşım çerçevesinde ortaya çıkmaz, gözükmez, daima bir varsayım olarak kalır. Burjuva toplumun yüzeyinde görüldüğü kadarıyla dolaşımda, mübadele sürecinde, herkes ancak bir şey aldıkça bir şey verir ve ancak bir şey verdikçe bir şey alır. İkisini de yapabilmek için önce bir şeye sahip olması gerekir. Onu bir şeye sahip olma durumuna getiren prosedür ise dolaşıma dahil bir öğe değildir."[1] Demek ki, "metaın oluşma süreci ve dolayısıyla ilk mülk edinilme süreci dolaşımın dışında kalmaktadır".[2] Bu aynı zamanda "ilk mülk edinilme" sürecinin ekonomi politiğin ilgi alanı dışında kaldığını söylemekle eşanlamlıdır. Oysa zor, dolaşımın önvarsayımında somutlaşmıştır. Dolaşım alanındaki özgür proletarya özel mülkiyet aracılığıyla, proletaryanın mülkiyetten arındırılmışlığından üretime zorlanabilmektedir. Eşitlik ve özgürlük, zorun bu biçimde dolayımlanmasıyla mümkün olabilmektedir.

Zorun bu şekilde dolayımlanması varsayımı altında "mübadele değeri ya da daha doğrusu para sistemi aslında gerçekten özgürlük ve eşitlik düzenidir; sistemin daha üst gelişim düzeylerinde onlara bozulma gibi gelenler ise sistemin bizzat kendisinden kaynaklanan içsel bozukluklardır; eşitlik ve özgürlüğün eşitsizlik ve özgürlüksüz olan gerçek yüzlerini göstermeleridir".[3] Kapitalist toplumda zorun bu biçimde dolayımlanması aynı zamanda onun ayırıcı özelliklerinden biridir.

Sınıflı toplumların bu açıdan karşılaştırılmasını Marx, *Grundrisse*'de şöyle yazıyor: "Demek ki olay, mübadele değerlerine dayalı mübadelede eşitlik ve özgürlüğe sadece saygı gösterilmesi değildir; mübadele değerleri mübadelesi, aynı zamanda tüm eşitlik ve özgürlüğü üreten gerçek temelin ta kendisidir. Saf idealar olarak eşitlik ve özgürlük, bu temelin idealize edilmiş ifadeleridir; hukuki, siyasi, toplumsal ilişkiler biçiminde gelişmeleri ise sadece, aynı temelin bir başka düzeyde tezahürüdür. Tarih de bunu doğrulamaktadır. Bu ölçüde yaygın ve ileri eşitlik ve özgürlük,

1. A.g.e., s. 289.
2. A.g.e., s. 184.
3. A.g.e., s. 278-279.

antikçağın gelişmiş bir mübadele değerinin gelişmeye başlamasıyla çöken eşitlik ve özgürlüğün taban tabana tersidir. Bu özgürlük ve eşitlik ne antikitede ve ne de ortaçağda var olan birtakım üretim ilişkilerini varsayar. Doğrudan doğruya zora dayalı emek, antik dünyanın temelidir; cemaatin gerçek temeli budur; henüz bütünüyle tikel nitelikte bir privilegium olarak genel mübadele değerleri üretmeye yönelik olmayan emek ise ortaçağ dünyasının temelini oluşturur. Oysa modern toplumda emek ne zora dayalıdır, ne de ikinci durumda olduğu gibi yüksek ve ortak bir bütün (korporasyon) göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmiştir."[1] Yani iyi bir kölenin ya da bir serfin kendisini efendisiyle eşit saymasını (sanmasını) gerektirecek bir ortam yoktur. Modern köleler için ise durum biraz değişmiş görünmektedir. Bu değişikliği şöyle açıklıyor Marx: "Sermayeyi efendi-uşak ilişkisinden ayıran temel ayırım, işçinin sermaye karşısında bir tüketici ve ödeyici olarak, bir para sahibi biçiminde, para biçiminde, basit bir dolaşım odağı biçiminde çıkmasıdır, işçi burada sonsuz sayıdaki dolaşım odağından biri olarak, işçi belirlemesini yitirir."[2] Yani "her iki taraf da bir 'kişi'dir. Aralarındaki biçimsel (resmi) ilişki, eşit ve özgür mübadelecilerin ilişkisidir. Bu biçimin bir yanılsama olduğu hususu, hukuki ilişki açısından bakıldığında, tümüyle dışsal bir konudur."[3]

Proletarya dolaşım alanından edindiği bu "kişilik" aracılığıyla efendisiyle "eşit" olur; bu kişilik aracılığıyla özgür olur ve bu kişilik aracılığıyla zoru kabullenir, unutur. Kişiliğini daha da pekiştirmek için daha fazla ücret ister, daha az çalışmak ister, "insanca" yaşamak ister. İstemleri bu düzeyde kaldığı sürece sistem açısından makul isteklerdir. Sermayedar, elinde olsa, onun bu isteklerini karşılamaya hazırdır. Ancak her şey kıttır nasılsa! O "üretimde özgürlük" istemedikçe sistem açısından ciddi bir sorun yoktur, işçi sınıfı yaşadığı toplumun gözlüklerini takmıştır ve görünüşe göre

1. A.g.e., s. 464.
2. A.g.e., s. 505.
3. A.g.e., s. 503.

çıkarmayı hiç düşünmemektedir. Dünyaya "bir sis perdesi" arkasından bakmakla bir sorunu yoktur. Yaşasın kişilik!

"Sis perdesini" böylece açığa çıkaran Marx, bu bilincin proletarya cephesindeki gelişimi için şunları yazıyor: "Emeğin ürünleri kendi eseri olarak kavraması ve kendi gerçekleşme koşullarından koparılmışlığını bir sakatlık, bir zor eseri, bir şiddet eylemi olarak değerlendirmesi muazzam bir bilinçtir ve bizzat sermayeye dayalı üretim tarzının ürünü olan bu bilinç, tıpkı kölenin bir başkasının mülkü olamayacağının bilincine, bir kişi olma bilincine varmasıyla kölelik kurumunun salt yapay ve yozlaşmış bir varlık haline gelmesi ve üretimin temeli olma niteliğini uzun süre sürdürmesinin imkânsızlaşması gibi, aynı zamanda bu üretim tarzının ölüm çanlarının çalmaya başlaması demektir."[1]

Anlaşılıyor ki, Marx'ın iktisat içinde aradığı şey sınıf mücadelesidir. Ekonomi politik bu mücadelenin üstünü örtmek, gizlemek istemektedir. Marx'ın iktisada elini uzattığı anda yapmak istediği şey bu örtüyü aralamak ve örtünün altındakini ortaya çıkarmaktadır.

Kapital'de iktisada yapılan "şey" bu ise, *Kapital*'de olan şeyin de tarih olması gerekir. *Kapital*'den önce "ön çalışma"da söylenen şu: "Sermaye bütünsel bir tarihi sistem ya da bir üretim tarzıdır."[2] *Kapital* ise bu bütünsel tarihi sistemin analizini verecektir bize. "Bir bütün olarak kapitalist üretim süreci" kapitalizmi gelişim süreci içinde izleme ve bilimsel bakışa göre yeniden kurma, değerlendirme ve aşma esprisiyle ortaya koyuluyor. Görüldüğü kadarıyla kapitalizm, kendini geçmişin tarihine bir amaç olarak göstermiş ve kendini geçmiş tarihin mantıki bir sonucu olarak; mümkün olabilecek en iyi toplum olarak kabul edip, geleceği ipotek altına almıştır. İpotek altına alınan, ezilen sınıfın geleceğidir aslında; proletarya bu sistemin kültürünü, ideolojisini, değerlerini kabul ettiği ve çıkarına aykırı olan bir üretimi artırarak sürdürdüğü sürece ipotek altına alınan alanlar gün geçtikçe büyümektedir.

Kapital'deki önemli sorunlardan biri de şudur: Proletaryayı bu

1. A.g.e., Özet, s. 493.
2. Karl Marx, *Kapital*, c. III, s. 37.

sisteme masseden nedir? Sistemdeki egemenlik ilişkisinin maddi, kültürel ve ideolojik nedenleri nelerdir? Kapitalizme karakterini veren insan-doğa ilişkisi nasıl oluyor da proletarya tarafından kabul edilebiliyor? Proletaryayı düzenin sınırları içinde tutan ve sınıfın mücadelesini gizleyen kurumlar nelerdir?

Görünüş, bir anlamda sistemin kendine bakışına tekabül ediyor. Bu görünüş burjuva ideolojisinin ta kendisidir ve en açık biçimiyle ekonomi politik tarafından temsil ediliyor. Daha doğrusu, ekonomi politiğin işlevi bu görüntüyü oluşturmak olarak belirleniyor. Ekonomi politik gerçeği bir görüntü haline çeviriyor ve oluşturduğu görüntüyü gerçek olarak sunuyor.

Ekonomi politik gerçeğin görüntüsünü nasıl oluşturuyor?

Şöyle başlamak mümkün: "Kapitalist üretim tarzı, köleliğe dayanan üretim tarzından öteki şeylerin yanı sıra, onda emek gücünün değerinin ve dolayısıyla fiyatının değerinin, emeğin kendisinin değeri ya da fiyatı ya da ücretler olarak görülmesi olgusuyla ayrılır."[1] Bu ayırıcı özellik nedeniyle burjuva toplumda:

1- Emek gücünün değeri "ücret" olarak kabul edilir ve bu ideolojik inanç, toplumu oluşturan her iki sınıf tarafından paylaşılır.

2- Emekçi, emek gücünün karşılığını ücret olarak aldığına göre, üretimdeki artış sermayeden kaynaklanıyormuş gibi görünür.

Bu dönüşümün ikinci adımı da şudur: "Bir kutupta, emek gücünün fiyatı, ücretin başkalaşmış biçimine büründüğü için, karşıt kutupta artıkdeğer kârın başkalaşmış biçiminde görünmektedir."[2]

Demek ki, emek gücü ücret biçiminde başkalaşınca, artıkdeğer de aynı şekilde kâr biçiminde başkalaşmaktadır. Emek gücü ve artıkdeğer bir kez ücret ve kâr olarak başkalaşınca genel görüntünün oluşma noktasında da bir kayma görünmektedir. Ekonomi politik bu nedenle üretim alanından dolaşım alanına kayar ve kendini orada tanımlamaya çalışır. Zaten ekonominin işleyiş biçimi de buna son derece uygundur: "Bir metaın onun maliyet fiyatı üzerinden değer fazlalığı,

1. A.g.e., s. 43.
2. A.g.e., s. 49.

doğrudan üretim sürecinde şekillendiği halde, bu, ancak dolaşım sürecinde gerçekleşir ve gerçekte rekabet koşulları altında, fiili piyasada, bu fazlalığın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ve ne ölçüde gerçekleşeceği piyasa koşullarına bağlı olduğu için, dolaşım sürecinden doğuyormuş izlenimini daha kolay verir."[1] Yani, artıkdeğer üretim alanında doğar ama ancak dolaşım alanında gerçekleşir. Üretim, kendini dolaşım alanında tarif etmeye başlamıştır ve daha şimdiden üretimdeki emek-sermaye ilişkisi dolaşım alanında alıcı ve satıcı ilişkisine dönüşmüştür. Üretim alanındaki eşitsizlik ve zorunluluğun, dolaşım alanında eşitlik ve özgürlüğe dönüşmesi böyle mümkün olabilir.

Özgür olan proletarya değil, alıcı-satıcı kimliği altındaki proletaryadır. Emekçi için ücret, burada yalnızca onu üretime bir nesne olarak sokmayı ifade etmemekte, aynı zamanda üretim biçimini meşrulaştırma aracı olmaktadır.

Emekçiye göre ortada sorun yokmuş gibi görünmektedir; hiç de istemediği bir işi yapmak zorunda kalmıştır ama "karşılığını" da ücret olarak almıştır. Bu süreçte kaybettiği şey toplumsaldır. Onu bir emek gücü satıcısı olarak dolaşım alanına iten koşullar, bu alanda şu anda olmuş bitmiş şeyler değildir. Dolaşım alanı zaten mülkiyetten arındırılmış özgür emekçileri varsaymaktadır. Emeğin piyasada dolaşımı böyle mümkün olabilmektedir. Zor, dolaşım alanının dışındadır ve dolaşım aracılığıyla emek üretimin bir nesnesi haline getirilmekte ve öznel gücünü bir başkasına devretmektedir. Bu işleyiş içinde, "sermayenin boyunduruğu altına girmiş bulunan ücretli-emeğin niteliği gereği, o, yaptığı işin kendisine özgü niteliğine karşı ilgisiz olup, sermayenin gereksinmeleri uyarınca biçim almaya, bir üretim alanından ötekine aktarılmaya boyun eğmek zorundadır".[2] Ücretli-emek aracılığıyla doğayla girdiği üretim ilişkisinde "insan" bir üretim faktörü, üretimin bir girdisi haline gelmektedir. Artık "emeğin öznel üretken kuvvetleri", "sermayenin üretken kuvvetleri" olarak görünmektedir: "Bir yandan canlı emeğe egemen olan değer

1 A.g.e., s. 207.
2. A.g.e., s. 51.

ya da geçmiş emek kapitalistte kişileşmiştir. Öte yandan emekçi salt bir maddi emek gücü, bir meta olarak görünmektedir. Bu tersyüz olmuş ilişki, basit üretim ilişkilerinde bile zorunlu olarak buna tekabül eden bazı ters kavramlar, fiili dolaşım sürecindeki başkalaşımlar ve değişmeler ile daha da gelişen tersyüz olmuş bir bilinçlenme yaratır."[1] Bu tersyüz olmuş bilinçlenme toplumu oluşturan sınıfların ideolojileri kadar, ekonomi politiği ve bütün bir kültürel alanı kapsamaktadır. Üretim alanındaki tersyüz olmuş ilişkinin bir uzantısı olan bu yabancılaşmanın en temel biçimleri şunlardır:

- Üretim ilişkileri, şeyler arası ilişkilere dönüşür.
- Emek, ücretli-emeğe dönüşür.
- Artıkdeğer kâra dönüşür.
- Üretim dolaşıma dönüşür.
- Köle, özgür kişiye dönüşür.
- Emeğin gücü sermayenin gücüne dönüşür.
- Zorunluluk özgürlüğe dönüşür vb.

İlkinde apaçık olan gerçek, dönüşerek mistik bir kabuğa bürünmüştür. Bu ideolojik kabukta gerçek artık belli belirsiz parıldamaktadır, dönüşmüş kavramların kullanımıyla her geçen gün büyüyen ve derinleşen bir kabuktur bu. Öyleyse, bilimin işlevi kâr, ücret, dolaşım, eşitlik, özgürlük, piyasa vb. kavramlarla cambazlık yapmak değil, bu kavramların altında yatanları ortaya çıkarmaktır ve bunu yapacak bilim asla ekonomi politik olamaz. Çünkü sorun bu kavramlarda değil, dönüşümün kendisinde, dönüşümün oluş tarihinde düğümlenmektedir.

Bu bizi başka bir alana, tarih alanına götürür. Tarih ise bize başka bir alanı, gelişimin bütünselliği alanını açar. Topluma dışından bakabilme olanağıdır bu ve böylece gerçekliğin bütünsel kavranışı mümkün olabilir. Böyle bakıldığında "din dünyası gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir". Ama burada, tarihin bu aşamasında, Tanrı'nın yerinde meta bulunur, kutsal kitapların yerini siyasal iktisat alır, Tanrı'nın o muazzam güçleri ise

1. Karl Marx, *Kapital*, c. I, s. 97.

burada piyasada cisimleşmiştir. Ve proletarya bu yabancılaşmayı en derin yaşayan sınıftır; o, bütün bu evhamların gerçek taşıyıcısıdır ve o, dini kavramaya ve dolayısıyla dinsizliğe ne kadar yakınsa, piyasayı kavramaya ve onun olmadığı bir toplumda yaşamaya da o denli yakındır. "Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, kendisini saran mistik tülü, üretimin, serbestçe bir araya gelen insanlar tarafından ve saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli bir biçimde düzenlenmesi sağlanmadıkça soyulup atılamaz. Ne var ki bu da toplum için, belli bir maddi temeli ya da kendileri de uzun ve zahmetli bir gelişme sürecinin kendiliğinden oluşmuş ürünleri olan bir dizi varoluş koşulunun bulunmasını öngörür."[1] Bu varoluş koşullarının yokluğunda da "kendi tasarımlarının, kendi fikirlerinin vb. üreticileri insanlardır". Ancak sorun, bu üretici faaliyetin bilinçli bir faaliyet olmamasıdır.

Bilinçli bir faaliyet değildir, çünkü doğa insan tarafından henüz pek az değişikliğe uğratılmıştır. Doğa ile insan arasında henüz bir özne-nesne ilişkisi yoktur, doğaya karşı insanın var olma mücadelesi sürmektedir. Bütünsel bir tarih için gelişme pek erken bir aşamasındadır. İşte bu yüzden "insanların tasarımları, düşüncesi ve zihinsel ilişkisi, burada onların maddi davranışlarının dolaysız anlatışı olarak kendini gösterir".[2] Bu entelektüel belirlenme, doğayla ilişkinin ilkel niteliğinden ileri gelmektedir, insanlık, kendini üretimin gereklerine göre örgütlenmekten azat etmeden bu belirlenmeden kurtulamaz. Onun özgür gelişiminin önşartı ise toplumun gereklerine göre örgütlenebilmesidir. İnsan bu belirlemeden ancak doğa karşısında özne rolünü kazanarak kurtulabilir. Bu anlamıyla sınıfsız toplum elbette bir dönemin bitişidir, ama asıl karakterini başka bir dönemin başlama miladı olmasından alır.

Evet, burada da kapitalizmden söz ediliyor, kapitalizmden söz etmek Marx için belli bir tarihsel dönemden söz etmektir. Tarihin belli bir aşamasında toplumun ve doğanın çeşitli faktörleri belli

1. Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 44.
2. Karl Marx, *Kapital*, c. III, s. 852.

bir biçimde bir araya gelerek belli bir ekonomik-toplumsal formasyonu gerçekleştirmişlerdir. Başka tarihsel dönemlerde de başka formasyonlar gelişmiş ve zamanı geldiğinde yerini bir başkasına bırakmıştır. Aynı şey kapitalizm için de geçerlidir, insan-doğa ilişkisinin kapitalist biçimi de gelip geçicidir. Ama işte bu ilişki biçiminde egemen sınıf bu ilişkiyi mutlak, değişemez, tarihin zorunlu sonucu, ideali olarak sunmaktadır.

Nasıl yapıyor bunu? Elbette görünüşü gerçek diye sunarak, görünüşte gerçeği gizemleştirerek. İnsan-doğa ilişkisinin, bu ekonomik-toplumsal formasyondaki aldığı özel biçimi, ilişkinin ideal biçimi olarak sunmakla yapıyor bunu. İnsan-doğa ilişkisi burada sermaye, toprak ve emek arasında özel bir ilişki olarak görünür. Marx, "Sermaye-kâr (girişim kârı artı faiz), toprak-toprak rantı, emek-ücretler, işte toplumsal üretim sürecinin tüm gizemini kapsayan üçlü formül"[1] diyor ve sürdürüyor: "Ayrıca, daha önce de gösterildiği gibi, faiz, sermayenin özel karakteristik ürünü ve girişim kârı da, tersine sermayeden bağımsız ücretler olarak göründüğü için, yukarıdaki üçlü formül kendisini daha özel bir biçimde şuna indirgemiş olur: Sermaye-faiz, toprak-toprak rantı, emek-ücretler, burada, kapitalist üretim tarzına ait artıkdeğerin, kendine özgü özgün biçimi olan kâr, bereket ki dışarıda bırakılmıştır."[2] Bu üç ayrı şeyi üretimden pay almak üzere bir araya getiren şey, kapitalizm ve onun mantığıdır. Yoksa Marx'ın dediği gibi bunları kıyaslamanın mümkünü yoktur. Çünkü "Birincisi, yıllık mevcut servetin bu sözde kaynakları çok farklı alanlara aittir. Ve aralarında hiçbir benzeşme yoktur. Aralarındaki ilişki, avukatlık ücreti, kırmızı pancar, müzik arasındaki ilişki gibidir. Sermaye, toprak, emek. Ne var ki, sermaye bir nesne değil, toplumun belli bir tarihsel oluşumuna ait bulunan belli bir toplumsal üretim ilişkisidir ve bir nesnede kendisini ortaya koyarak bu şeye belli bir toplumsal nitelik kazandırır. Sermaye, maddi ve üretilmiş üretim araçları toplamı değildir. Sermaye, daha

1. A.g.e., s. 852.
2. A.g.e., s. 853.

çok, sermayeye dönüştürülmüş üretim araçlarıdır ve tıpkı altın ya da gümüşün bizatihi para olmaması gibi, bunlar da bizatihi sermaye değillerdir. ... Bu birliğin üçüncü öğesi, düpedüz bir hayalet; emek, bir soyutlamadan başka bir şey olmayan ve tek başına alındığında varlığı bile olmayan..."[1] bir şey.

Ekonomi politiğin bu tanımlaması aslında nedir? "Ücretli-emek ve toprak mülkiyeti, sermaye gibi, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal biçimlerdir; biri emeğin, diğeri tekel altına alınmış karasal yeryüzünün ve aslında her iki biçim de sermayeye tekabül etmekte ve toplumun aynı ekonomik yapısına ait bulunmaktadır."[2] Görüldüğü gibi, görünüşten gerçeğe ulaşmak için mutlaka burjuva anlayışının, aynı anlama gelmek üzere ekonomi politiğin alanı dışına çıkmak gerekmektedir. Gerçeği, gelişim aşamalarını görebilmek için bu zorunludur. Emek, toprak ve sermaye formülü altında özel mülkiyet aracılığıyla kurulmuş bu özel ilişkiyi gizemleştirmek için bugün de tonlarca kâğıt tüketiliyor, bu formül üzerine yeni teoriler ortaya atılıyor. Sömürü azgınlaştıkça iktisat öğretimi dal budak salıyor. Bu nedenle "kaba ekonomi politik" inanılmaz cambazlıklar yapabilecek kadar incelenmiştir ve her şey, matematik, fizik, psikoloji, sosyoloji, bütün bilimler burada onun emrindedir.[3]

---

1. A.g.e., s. 854.
2. A.g.e., s. 863.
3. "Marjinal analizin, neoklasik teorinin bilim olmadığı, iktisat olmadığı kuşkusu, birçok iktisatçıyı sık sık rahatsız etmiş olsa gerekir. Bırakalım sosyal bilimleri, fizik ve tabiat bilimlerinin hangisinde bu kadar incelmiş ve bu derece kesin sonuçlara götüren mükemmel bir yapı vardır? Kişi, kullanılan aletlerin ve tahlil metodunun yanılmaz ve hemen hemen kusursuz olduğunu görüyor; bu aletlere bu kadar rahatlıkla uyan beden (öz), herhalde gerçek hayatın zengin, yaşayan ve karmaşık ilişkileri değil; cansız bir manken, bir dizi normatif sorunlardan ibaret olabilir ancak. Normatif yönüyle neoklasik teori ve marjinal analiz, bazılarının sandığı gibi yanlış değildir; yanlışlığının ispatı imkânsız bir sistemdir. Onda, gerçeğe durmadan yaklaşan, fakat bir türlü ulaşamayan bilimin eksikliklerini, bocalamalarını ve yetersizliklerini değil; 'keşfinden' hemen sonra mükemmelliğe ulaşan ve yüzyıllardır esas tahliline –'kusursuz' olduğu için– hiçbir ilave yapılmayan, sadece kapsamı genişletilerek katkılar yapılan bir özellik görüyoruz; bu, kuşkusuz, aletlerin ötesinde özü ile de mantığın ve özellikle matematiğin yanılmazlığı ve mükemmelliğidir. Bilim değildir." (Korkut Boratav, *Bilim ve İktisat Bilimi Üzerine Notlar*, "İktisat Politikaları ve Bölüşüm Sorunları", İstanbul, 1983, s. II)

Şimdiye kadar olup biten şudur: "Emek koşullarının değişmiş biçimi, yani emeğe yabancılaştırılmış ve onun karşısına bağımsız olarak çıkan biçim, dolayısıyla da üretilen üretim araçları, böylece sermayeye dönüştürülmüş, toprak, tekel altına alınmış toprağa ya da toprak mülkiyetine çevrilmiştir. Belirli bir tarihsel döneme ait bulunan bu biçim, böylece, üretilen üretim araçlarının ve genellikle üretim sürecindeki toprağın varlığı ve işleviyle özdeşleşmiştir."[1] Yani üretim araçları ve doğa, özel mülkiyet olarak yeniden üretim sürecine sokulmak üzere üretimden koparılmış, ücretli emeğin varoluş koşulları yaratılmıştır. "Bu üretim araçlarının kendileri, nitelikleri gereği sermayedirler; sermaye yalnızca, bu üretim araçlarının 'ekonomik' adıdır ve aynı şekilde, topraktan başka bir şey olmayan arazi parçaları da, belli sayıda toprak sahiplerince tekel altına alınmıştır. Tıpkı, ürünlerin, üreticilerin karşısına, sermayede ve kapitalistte –aslında o, sermayenin kişileşmesinden başka bir şey değildir– bulunan bağımsız bir kuvvet olarak çıkması gibi, toprak da, toprak sahibinde kişileşir ve aynı şekilde, bağımsız bir kuvvet olarak art ayaklarının üzerine kalkarak, yardımıyla yaratılan üründen kendi payını ister... Sermayenin, ücretli-emek olarak emeği öngördüğü açıktır. Ama eğer emek de, ücretli emek olarak çıkış noktası diye alınacak olursa, genellikle emeğin, ücretli-emek ile özdeş görüneceği de tıpkı bunun gibi apaçık bir şey olur; bu durumda, sermayeyle tekel altına alınmış toprağın da, genellikle emekle ilişkisi bakımından emek koşullarının doğal biçimi olarak görünmesi gerekir."[2] Kapitalizm, insan-doğa ilişkisinin bu biçimde parçalanması ve piyasada "serbest rekabet koşulları" altında yeniden kurulmasının sonucudur.

Yeniden kuruluşta emek gücünün tüm yaratıcı yetenekleri kaybolmuş, "emek" yalnızca bir üretim faktörüne dönüşmüştür. Böylece ideolojik görünüş, bütün unsurlarıyla oluşmaya başlar. "Dolayısıyla, eğer ücretli-emek, genellikle emekle aynı şey olursa, ücretler de emeğin ürünüyle ve ücretleri temsil eden değer kısmı, genellikle emek ta-

1. A.g.e., s. 863.
2. A.g.e., s. 864.

rafından yaratılan değer ile çakışmış olur. Ama bu durumda, değerin diğer kısımları, kâr ile rant da, ücretler yönünden bağımsız görünürler ve emekten tamamen farklı ve bağımsız kendi kaynaklarından doğmaları gerekir."[1] Ekonomi politiğe göre de öyledir. Bunların her biri –emek, toprak ve sermaye– değerin yaratılmasında belli bir katkıda bulunurlar ve belli bir pay alırlar. Ancak görüntü henüz tamamlanmamıştır. Birkaç adım daha atmak gerekmektedir: "... kapitalist üretim tarzında ve onun egemen kategorisi ve belirleyici üretim ilişkisi olan sermayede, bu büyülü ve gizemli âlem daha da gelişir. Nispi artıkdeğerin, fiili ve özellikle kapitalist olan üretim tarzındaki büyümesiyle, dolayısıyla toplumsal emeğin üretken güçlerinin gelişmesiyle, doğrudan emek-sürecindeki emeğin bu üretici güçleri ve toplumsal iç bağıntıları, emekten sermayeye aktarılmış gibi görünürler. Emeğin bütün toplumsal üretici güçleri, emeğin kendisinden değil de, sermayeden ileri geliyormuş, sermayenin kendi rahminden doğuyormuş gibi göründüğü için, sermaye, şimdi çok gizemli bir varlık haline gelir. Ardından, hem töz ve hem de biçim değişiklikleriyle dolaşım süreci işin içine girer ve sermayenin bütün kısımları, tarımsal sermaye bile, özellikle kapitalist olan üretim tarzının gelişmesi ölçüsünde değişir. Bu dolaşım alanında, değerin başlangıçta yaratıldığı koşullar tamamen arka plana itilir. Doğrudan üretim sürecindeki kapitalist, daha şimdiden aynı zamanda hem meta üreticisi ve hem de meta üretimi yöneticisi olarak hareket eder. Dolayısıyla da, bu üretim süreci ona, hiçbir şekilde, artıkdeğer üretme süreci olarak görünmez. Ne var ki, sermayenin fiili üretim sürecinde sızdırabildiği ve metalarda ortaya çıkabilecek artıkdeğerin, metaların içerdiği değer ve artıkdeğerin önce dolaşım sürecinde gerçekleşmesi şarttır. Ve hem üretime yatırılan değerlerin yerine konması hem de özellikle metaların içerdikleri artıkdeğer, yalnız, dolaşımda gerçekleşiyormuş gibi görünmekle kalmaz, fiilen ondan doğuyormuş gibi de görünür."[2] Ekonomi, bir kez üretim alanından dolaşım alanına kaydıktan sonra, fiili ve ideolojik

1. A.g.e., s. 866.
2. A.g.e., s. 866.

süreç korkusuzca at oynatabileceği kendi alanına, mübadele ve pazar alanına gelmiş bulunmaktadır. Bu önvarsayımlar altında onunla baş etmek, artık, mümkün değildir; ekonomi politik, orada bir bilim haline gelmiştir, işçi sınıfı, orada kendini kişi olarak gerçekleştirmiştir, orada rütbeler yoktur, para sahipleri sahip oldukları para kadar özgürdür, özgürlük ve eşitlik, pazarın sonsuz sınırlarında kaygısızca dolaşmaktadır.

Bilime, bu mekanizmanın mükemmelliği önünde ancak şapka çıkarmak düşer; bilim, onu anlayamaz, çözemez, ancak kabul edebilir. O kadar! Çünkü "... aslında burası (dolaşım), rekabet alanı olup, tek tek olaylar ele alınınca rastlantının egemen olduğu görülür, bu nedenle, bu rastlantılara egemen olan ve bunları düzenleyen iç yasa, ancak, bu rastlantıların büyük sayılar halinde gruplandırılmalarıyla gözle görünür hale gelir; aksi halde bunlar, üretimi yürüten kimseler için gözle görülmez ve kavranılması olanaksız olaylar olarak kalırlar. Ama bir de şu var; doğrudan üretim süreci ile dolaşım sürecinin bir birliği olan fiili üretim süreci, yeni oluşumlara yol açar ve bu yeni biçimler içerisinde iç ilişkilerin bağı gitgide gözden kaybolur, üretim ilişkileri birbirinden kopuk hale gelir ve değeri oluşturan öğeler, birbirlerinden bağımsız biçimler halinde kemikleşirler."[1] Artık her türlü "yabancılaşma" için ortam hazırlanmıştır. "Sermaye-kâr ya da daha iyisi sermaye-faiz, toprak-rant, emek-ücretler formüllerinde, değerin ve genellikle servetin öğeleri ile kaynakları arasındaki iç bağıntı olarak gösterilen bu ekonomik üçlü formülde, kapitalist üretim tarzının tam bir gizem haline getirilişini toplumsal ilişkilerin şeylere çevrilmesini, maddi üretim ilişkilerinin, bunların toplumsal ve tarihsel belirlenişleriyle doğrudan birleştirilmesini görüyoruz. Şimdi burası, Bay sermaye ile Bayan Toprağın kol kola girip, hem toplumsal kişiler ve hem de sırf bir şeyler olarak gulyabani gezintisine çıktıkları, büyülü, çarpıtılmış ve tepetaklak edilmiş bir âlem oluyor."[2]

1. A.g.e., s. 868.
2. A.g.e., s. 869.

İşte proletaryayı, kapitalist üretim düzenine, ideolojisi ve kültürüyle, her şeyiyle katan bu tepetaklak âlemdir. Bu tepetaklak âlemde, onun, üretimin öznesi olma talebi yoktur, tam tersine, "emeğinin ücretini" artırma talebi vardır. O, dolaşım alanındaki eşitlik ve özgürlüğe razıdır, bunun için üretimde özgürlük değil daha fazla demokrasi ister, daha iyi yaşamak ister(!), daha az çalışmak ister. Üretim sürecinin şiddeti, fabrikadaki sürece sıkıştırılmış ve kabul ettirilmiştir. Zaten taleplerinin hemen hiçbiri buraya ilişkin değildir. Bu alan, piyasanın düzenleyemediği bir alandır, onun için, şiddeti daha organize etmek için sürekli yeni üretim ve yönetim yöntemleri aranır. Fordizm, Taylorizm vb. icatlar, üretimde, proletarya için şiddeti artırmanın yeni yöntemleri olarak tezgâhlanır. Proletarya, dolaşımdaki özgürlüğe karşılık, döner şeritlere çark olmayı kabul etmiştir. Bu düzene başkaldırmadığı sürece, ürünlerin ve sistemin yeniden üretiminde en az diğer sınıf kadar pay sahibidir. O, yalnızca maddi üretimi sürdürmekle kalmaz, kültürü, ideolojiyi, politikayı vb. yeniden ve yeniden üretir. Bu üretimi sürdürecek maddi araçlardan yoksun olduğu için de, bu düzendeki kültürün ve ideolojinin en bayağısını, en az gelişmişini ve en sığ olanını yapar ve taşır. Popüler kültür, onun tarafından ve onun için üretilir. Caz, onun içindir, arabesk de, kovboy filmleri ve çizgi romanlar, polisiyeler, "sabun köpüğü" dizileri, Süpermen'ler, her şey. Onun kültürel düzeyi, sürdürdüğü ekonomik düzeni kavrayışıyla orantılıdır. Piyasadaki eşitlik ve özgürlük yanılsaması, onları nasıl kendi düşmanları olarak güç biriktiren bir üretimi sürdürmeye zorlayabiliyorsa, aynı zamanda kendi konumunun ve güçsüzlüğünün ifadesi olan, ama kendisi de yoksul ve sefil olan bir kültürü kendi zenginliği olarak kabul ettirebilir. Eşitlik ve özgürlük gibi, kültürel alanda da, alıcıyı ve satıcıyı bir özgürlük varsayımı altında bir araya getiren modern dünyanın cenneti olan piyasada, bilinçli bir seçim yapıldığı duygusu kendiliğinden oluşur. O, popüler kültürü yaratır, popüler kültür de onu. Bu karşılıklı ilişki içinde proletarya aynı zamanda sanatı "prole-

terleştirir", böylece kitle kültürünün araçlarının genişleyerek üretimine yardımcı olur.

Kapitalizm, maddi ilişkilere uygun olarak bu kültürel yoksulluğunu, kitlelere zenginlik olarak sunmaktadır. Deformasyona uğramamış kültür ona ekonomik ve toplumsal güçlerini hatırlatacaktır, oysa kitle kültürü bu güçlerin gizemleştirilmesine yardım etmekte, kendisi de kültürün gizemli bir biçimi olarak belirlenmektedir. Müziği, resmi, heykeli, kısacası bütün sanat dallarını da kitlelerden tecrit ederek, onları kendisi için boş bir gösteriye dönüştürmekte ve başka bir yoksulluğa itmektedir. Bu toplumda her şey böyledir, bilim de böyledir.

İşte bu yoksulluk içinde ve bu yoksulluk nedeniyle bir sınıfın diğerine uyguladığı şiddet duyulur, hissedilir ama kavranamaz. Proletarya, bu şiddeti dolayımlayan, kaynağını saklayan kurumları kavrayacak araçlara sahip değildir. Mekanizma derinleştikçe, bu, proletarya için büsbütün imkânsız hale gelir. Buna karşılık, onun yoksulluğunu artıracak araçlar, kurumlar, mekanizmalar her geçen gün daha karmaşık bir hal alır. Televizyon vb. araçlarla proletaryanın "serbest zamanı" da üretim sürecinin bir parçası haline gelir. O şimdi, yaşamının bir kısmında başkaları için çalışmakta, bir kısmında da ürettiği malların satış kampanyasının hedefi olmaktadır.

Şimdi, "sınıf savaşları" daha kapalı biçimler almıştır, gizli kapaklı olmuştur. Şiddet meşrulaşmış, arzulanır bir duruma gelmiştir. Arabesk müziği kimse zorla dinlemez, cazı da. Ama kimse neden istediğini de bilmez, bilmesi gerekmez O bir alıcıdır ve kapitalist toplumda almak ile bilmek arasında bir ilişki kalmaz. Ama işte, "üstyapının" işleyiş dinamiği "altyapı"nınkiyle paraleldir: "Kapitalist üretim tarzında, doğrudan üretici kitlesi, kendi üretimlerinin toplumsal karakteri ile sıkı bir otorite ve tam bir hiyerarşi halinde düzenlenmiş toplumsal emek-süreci mekanizması halinde karşı karşıya gelirler –ama bu otoriteye, onlar, yalnızca emeğin karşısında yer alan, emek araçlarının kişileşmesi şeklinde

sahiptirler, yoksa daha önceki üretim tarzlarında olduğu gibi, politik ya da dinsel liderler olarak değil- oysa bu otoritenin sahipleri, birbirlerinin karşısına sırf meta sahipleri olarak çıkan kapitalistlerin kendi aralarında, tam bir kargaşa egemen olup, bu kargaşa içerisinde, üretimin toplumsal iç ilişkileri kendilerini yalnızca bireysel özgür irade karşısında, karşı konulmaz doğal yasalar olarak ortaya koyarlar."[1] Piyasanın kuralları, piyasada işler, üretim alanında ise şiddetin egemenliği geçerlidir, üretimde ve fabrikada patronun kuralları her şeyin üstündedir. Daha kapısındaki uyarılardan, oranın başka bir dünya olduğu, en azından, cennet olmadığı bellidir; "işi olmayan giremez", işi olansa çıkamaz.

Üretim, iki ayrı alana bölünmüş ve biri diğerine, dolaşıma indirgenmiştir. Görünüşe göre her şey, o "üçlü formül"le uyum içindedir: "... fiili üretim araçları için, bu yabancılaşmış ve irrasyonel, sermaye-faiz, toprak-rant, emek-ücretler biçimlerinde kendilerini pek rahat hissetmeleri tamamen doğaldır; çünkü bunlar, içlerinde dönüp dolaştıkları ve günlük işlerini yürüttükleri hayali biçimlerin ta kendileridirler. Üretimi fiilen yürütenlerin günlük kavramlarının didaktik ve az çok dogmatik bir yorumundan başka bir şey olmayan ve bu kavramları belli bir ussal düzen içerisinde tertipleyen kaba ekonominin, her türlü iç bağıntıdan yoksun bu üçlü formülde, kendi yalınkat tantanası için, doğal ve kuşku götürmez yüce temeli bulması da, işte bu yüzden aynı derece doğaldır. Bu formüllerde kendisini bulması da, yine bu yüzden aynı derece doğaldır. Bu formüller, kendi gelir kaynaklarının fiziksel zorunluluğunu ve kendi haklılığını ilan ettiği ve bunları bir dogma düzeyine yükselttiği için, aynı zamanda egemen sınıfların çıkarlarına da denk düşer."[2] Yani, popüler kültürden sonra, bir de popüler bilim ortaya çıkar. Ekonomi politiğin, sosyal bilimler içindeki iriliğinin nedeni budur. Diğerleri, geri kalmaktan kurtulamamıştır, çünkü kapitalizmin ihtiyaçlarıyla hiç olmazsa bu biçimde örtüşmemiştir.

1. A.g.e., s. 869.
2. A.g.e., s. 869.

Daha genel olarak, bilimler arasındaki eşitsiz gelişmenin nedeni, doğabilimlerinin, bu sınıfsal yapı içinde gelişecek uygun kanallar bulabilmesi, diğerlerinin ise bundan yoksun olmasıdır. Diğerlerinin tersine, doğabilimleri, teknik gelişmeye yardım ettiği sürece burjuva sınıfı tarafından rahatça kullanılabildi. "Kapitalizmin gelişmesi, deneysel bilimin de gelişmesini mümkün ve gerekli kılmıştır. Bu dönemin sonlarına doğru, etkilemenin yönü de değişti. Deneysel bilim, hâkim faktör haline gelmeye başladı. Bilim alanında elde edilen pratik başarılar, daha sonra gelecek olan büyük teknik ilerlemeyi, Sanayi Devrimi'ni hazırlıyordu. Müspet bilimler, işte bu dönemde, tarihi bir dönemeci aşarak toplumun üretici güçleri arasındaki kalıcı yerlerini aldılar."[1] Sosyal bilimler ise, burjuvazinin henüz devrimci olduğu kısa bir süre dışında, hiçbir zaman bu uygunluğu gösteremedi.

Tarihsel olarak belirlenmiş bir üretim tarzının koşulları ve ilişkileri böylece açığa çıkmaya başlamıştır. Metaın gizemi çözülmüştür, kapitalizmin gizemi çözülmüştür. Görüldüğü gibi, çözüm, iktisadın dışındadır. Buradaki anlamıyla kapitalizmin tahlili, kapitalizmin tarihidir. Kapitalizm, insanın doğayla girdiği sınıfsal ilişkinin en gelişmiş ve en son durağıdır.

"Demek ki, metaın gizemli bir şey olmasının basit nedeni onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalamış olarak görünmesine dayanmaktadır; üreticilerin, kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlara, kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, ancak ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir."[2] Böylece, pazar ve mübadele ya da dolaşım alanı, kapitalist sistemi üretmenin, sürdürmenin ve yaymanın biricik alanı olur. "Burada, inşalar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçiminde görünür."[3] Sermaye ile toprağı

1. D. Bernal, *Bilimler Tarihi*, çev. Emre Marlalı, İstanbul, 1976, s. 658.
2. Karl Marx, *Kapital*, c. I, s. 87.
3. A.g.e., s. 87.

ilişkiye geçiren güdü bellidir, emekçi için ise, böyle bir ilişki için hiçbir sebep ve zorlama yok gibidir. "Geçinmek" için çalışmak zorundadır ve zor, burada özel mülkiyette gizlidir. "Emek sahibi ile para sahibi, pazarda karşı karşıya gelirler, eşit haklara sahip kimseler olarak temasa geçerler, aralarındaki tek fark birisinin satıcı, diğerinin alıcı olmasıdır; bu yönden, yasalar karşısında her ikisi de eşittir. Bu ilişkinin sürekli olabilmesi için, emek gücü sahibinin, bunu, yalnızca belirli bir süre için satması gereklidir, çünkü eğer onu toptan ve süresiz satacak olursa, kendini satmış, kendini özgür bir insan olmaktan çıkartıp köle, meta sahibi olmaktan çıkartıp meta haline dönüştürmüş olur. Emek gücüne daima kendi öz malı, kendi metaı gözüyle bakması gerekir ve bunu da ancak, onu, alıcının emri altına geçici bir süre için, belirli bir zaman süreci için vermekle yapabilir."[1] Emek gücü sahibi, artık, iki anlamda özgürdür: "Özgür işçi kavramı, bu işçinin muhtaç biri olduğunu da, örtük olarak içerir." Üstelik paranın sermayeye çevrilebilmesi için işçinin bu iki anlamda "özgür" olması gerekir. İnsanların, kitlesel olarak üretime zorlandığı bu sistem, Marx'ın dediği gibi gerçekten "tarihin en gelişmiş üretim örgütlenmesidir". Tersinden ve aynı anlama gelmek üzere, üretimin insana egemen olduğu bir örgütlenmedir bu. Bir insan örgütlenmesi değil, "özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve Bentham"ın örgütlenmesi: "Sınırları içinde emek gücü satım ve alımının sürüp gittiği, ayrıldığımız bu alan (dolaşım alanı -o.g.), aslında, insanın doğuştan var olan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü meta'ın, diyelim emek gücünün hem alıcısı hem satıcısı, yalnızca kendi serbest iradelerinin etkisi altındadırlar; serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur.

1. A.g.e., s. 183.

Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnız kendisini düşünür. Bunları bir araya getiren, ilişki içerisine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkarıdır." Öyleyse burjuvazi, eşitlik ve özgürlüğe açıktır, burjuva toplum da öyle. Bu alandaki eksiklikleri ya da ihlalleri aksini göstermez, "insan haklarının modern devlet tarafından tanınması, köleciliğin antik devlet tarafından tanınmasından başka bir şey değildir".[1]

"Demek ki olay, mübadele değerlerine dayalı mübadelede, eşitlik ve özgürlüğe sadece saygı gösterilmesi değildir; mübadele değerleri mübadelesi, aynı zamanda tüm Eşitlik ve Özgürlüğü üreten gerçek temelin idealize edilmiş ifadeleridir; hukuki, siyasi, toplumsal ilişkiler biçiminde gelişmeleri ise sadece aynı temelin bir başka düzeyde tezahürüdür. Tarih de bunu doğrulamaktadır."[2] Bir de sağlaması var; kapitalizm, 20. yüzyılın son çeyreğinde ummadığı bir zaferi, demokrasi, eşitlik, özgürlük, mülkiyet, piyasa, bolluk ve Bentham'la kazandı. Tersi şu: Sosyalist sistem, aynı silahlarla savaştığı için kaybetti. Bir de sonucu var: sosyalizm, asla tarihin en gelişmiş üretim örgütlenmesi ol(a)mayacaktır. O, üretimden insana varamaz. Ayırıcı özelliği "insan örgütlenmesi" olması. Elde kalan bu, kalacak olan da...

1. V. İ. Lenin, *Felsefe Defterleri*, s. 18.
2. Karl Marx, *Grundrisse*, s. 278.

II. BÖLÜM

KOMÜN, PARTİ VE SENDİKA

Üretim Örgütlenmesi / İnsan Örgütlenmesi

Toprak, emek ve sermaye; bunları birbirinden ayırmak demek ki bize bir ideolojinin yapısını veriyor. Böylesine temel bir ilişkinin, temel bir birliğin gizemleştirilmesi ise, bizi felsefeye ve ekonomi politiğe götürüyor. "Geleneksel olarak, toprak ve emek birbirinden ayrılamaz; emek, yaşamın bir parçasıdır, toprak da doğanın, yaşam ve doğa tutarlı bir bütün oluştururlar." Polanyi, bu önermesini şöyle sürdürüyor: "Toprak, insan yaşamının dengesini sağlar; insanın yerleşim yeridir; fiziksel güvencesinin önkoşuludur; manzara ve mevsimlerdir. İnsanın topraksız yaşayabileceğini düşünmek onun elsiz ayaksız doğabileceğini düşünmek gibi bir şey. Bütün bunlara karşın, insanı doğadan ayırmak ve toplumu gayrimenkul piyasasının gereklerine göre düzenlemek, ütopik piyasa ekonomisi fikrinin hayati bir yönüydü."[1] Bütün bu düzenlemelerin artık, birey ve kişiliği varsaydığını biliyoruz. Birey, ancak inorganik koşulların bir ürünü olabilirdi. "Emeği diğer yaşam faaliyetlerinden ayırıp piyasa kurallarına boyun eğmeye zorlamak bütün organik varoluş biçimlerini yok etmek ve onların yerine yeni bir düzen, parçalara ayrılmış, bireyci bir düzen koymak anlamına geliyordu."[2] Parçalara ayrılmış toplumu, doğal zorunluluklara ve çıkarlara göre örgütlemek; işte bu ideolojinin erdemi budur.

Dolayısıyla bu ideoloji ve bu ideolojiye kaynak olan bu üretim düzeni, uygarlık tarihi açısından bir ilerleme anlamına gelmesine

1. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, s. 234.
2. A.g.e., s. 170.

rağmen, insanlığı, tarihi açısından köklü bir kopuşu temsil etmiyor. Onun gelişmesi, tıpkı felsefenin gelişmesi gibi, tıpkı iktisadın gelişmesi gibi, bu tarihin sınıfsal karakterinin gelişmesi anlamına geliyor. Ve tıpkı felsefenin gelişmesinin bu "sistemler labirenti" dışındaki yolu göstermesi gibi, kapitalizmin gelişmesi de gerçek tarihin başlamasının yolunu gösterir. "Her ilerlemenin görece bir gerileme olduğu çağ" gerçek bir ilerlemenin yolunu hazırlar.

Ama yalnızca bir olanaktır bu; yoksa dünün tarihinin amacının bugünün tarihi olmaması gibi, bu tarihin amacı da sınıfsız topluma varmak değildir. Dolayısıyla tarihin bir "mantığı" vardır, ama bu mantık hiçbir sınıfa güvence vermez. Bu mantığın neler yapabileceğinin örnekleri ve ipuçları var; komün, sovyetler, işçi konseyleri: İşte tarihin mantığının işaretleri... Tarih bu kadarını yapar, gerisini ise toplumların inisiyatifine bırakır.

Öyleyse, politik mücadele açısından sonucu ne olursa olsun fabrika işgalleri önemlidir, sonucu ne olursa olsun komün denemeleri, işçi konseyleri, sovyet tipi örgütlenmeler önemlidir. Bunlar, burjuva toplum içinde alternatif gelişimin işaretleridir. İnsan-doğa birliğinin bu ilkel belirişleri tarihin hediyeleridir.

Ancak, doğanın yaptığı gibi toplum da işini şansa bırakmaz ve kendi seçeneklerini oluşturur. Bu nedenle sistemin kendi doğrultusunda gelişmesi mümkündür: "Buna karşılık burjuva toplumun, yani mübadele değerlerine dayalı toplumun içinde her biri bu toplumu paramparça edebilecek birer mayın gücünde birtakım işbirliği ve üretim ilişkileri doğar. ... Var olan toplum içinde, sınıfsız bir toplumun ortaya çıkabilmesi için gerekli maddi üretim koşullarıyla, onlara tekabül eden işbirliği ilişkilerinin gizli varlığını keşfedemiyorsak, tüm mayınlama teşebbüsleri de Don Kişot'ça olmaktan ileri gidemeyecektir."[1] Bu açıdan sorun, yalnızca sömürüyü, artıkdeğeri vb. keşfetmek değil, bunları yaratan koşulları ortaya çıkarmaktır. "Kapitalist üretimin, yalnız meta ve artıkdeğer yaratmakla kalmayıp, aynı zamanda gitgide artan ölçüde bir ücretli –emekçiler– sı-

1. Karl Marx, *Grundrisse*, s. 234.

nıfını yeniden ürettiğini ve doğrudan üreticilerin büyük çoğunluğunu, bu sınıfa kattığını"[1] bilmek gerekir. Sınıfsız toplum açısından artıkdeğer yalnızca "teknik" bir sorundur; o belli ve özel bir ilişki biçiminin ürünüdür. Oysa sınıf açısından sorun, bu ilişkinin kendisindedir: "Satılana ve üretim araçlarıyla ilişki içine girene dek kendi emek gücünü üretken biçimde uygulaması olanaksızdır."[2] Artıkdeğer, bu olanaksızlık nedeniyle mümkün olabilmektedir. Öyleyse proletarya, satılmadan, üretim araçlarıyla ilişki içine girebilmenin bir yolunu bulmalıdır. Ve bu açıdan işçi konseyleri, komünler vb. kısa bir süre yaşayabilmelerine rağmen, sınıfsız toplum için, bir asıra yaklaşan sosyalizm deneyinden daha önemlidir. Çünkü sınıfsız toplum, değerler sistemini ve maddi temelini, mübadele ve dolaşım alanında değil, üretim alanında tanımlar. Sınıfsız toplumdaki özgürlük, üretimde özgürlüktür; bu nedenle, işçinin emek gücünü kime sattığı önemli değildir. Satış işlemi gerçekleşiyorsa temel ilişki de değişmeden kalır.

Oysa onun için özgürlük, ne üreteceğine, ne kadar üreteceğine, ne zaman ve ne süreyle üreteceğine kendisinin karar vermesidir. Onun sorunu, emek gücünü üretken biçimi de kullanmanın bir başka yolunu bulmak, üretimin nesnesi olmaktan çıkıp, öznesi olmak, üretim ilişkisinin parçalanmışlığına son vermektir. Sınıfsız topluma karakterini veren bu gerekliliktir: "Bu alanda (üretim alanı -o.g.) özgürlük, ancak doğanın kör güçlerinin önüne katılmak yerine, doğayla olan karşılıklı ilişkilerini rasyonel bir biçimde düzenleyen ve doğayı ortak bir denetim altına sokan toplumsal insan, ortaklaşa üretimde bulunan kimseler tarafından gerçekleştirilebilir ve bu, en az enerji harcamasıyla ve insan doğasına en uygun ve en layık koşullar altında başarılır. Ama gene de bu, bir zorunluluk âlemi olmakta devam eder. Bunun ötesinde kendi başına bir amaç olan insan enerjisinin gelişmesi, gerçek özgürlük âlemiyle başlar, ama bu da, ancak temelinde bir zorunluluk

1. Karl Marx, *Kapital*, c. II, s. 44.
2. Karl Marx, *Kapital*, c. III, s. 41.

âlemiyle serpilip gelişebilir. İşgücünün kısaltılması onun temel önkoşuludur."[1]

Demek ki, kapitalizm ve sınıfsız toplum adları altında bir üretim örgütlenmesi yarışı yoktur. Sınıfsız toplum elbette üretimi örgütlemek zorundadır: "Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, kendisini saran mistik tülü, üretimin serbestçe bir araya gelen insanlar tarafından ve saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli bir biçimde düzenlenmesi sağlanmadıkça, soyulup atılamaz. Ne var ki bu da toplum için, belli bir maddi temeli ya da kendileri de uzun ve zahmetli bir gelişme sürecinin kendiliğinden oluşmuş ürünleri olan bir dizi varoluş koşulunun bulunmasını öngörür."[2]

Üretimin, bilinçlice saptanmış bir plana uygun örgütlenmesi için, kendiliğinden oluşan varoluş koşulunun bir bölümü sınıfsız toplumu değil, bu topluma geçiş planını kolaylaştırır. Kapitalizmin sağladığı tekelleşme, yoğunlaşma, makineleşme; sınıfı, az sayıda işletmede büyük sayılar halinde bir araya getirme, asla sınıfsız toplumun varoluş koşullarını yaratmaz. Kapitalizm bunları sınıfa rağmen yapar, onun maddi ve manevi yoksullaşmasını sağlayarak yapar. Bunlar, "üretici güç"ler açısından önemlidir.

Sınıfsız toplum, bir insan örgütlenmesidir ve bu nedenle onun varoluş koşulları başka yerde aranmalıdır. Sınıfsız toplumun işaretleri, büyük bir fabrikadan çok, işçiler tarafından işgal edilmiş bir fabrikada parıldar.

Sınıfsız toplum için "bütün üretim aletleri içinde en büyük üretici güç, devrimci sınıfın kendisidir".[3]

Kapitalizmin "bağrında" gelişen varoluş koşullarından bir kısmı, devrimci sınıfın, devrimini yapınca sınıf olarak ortadan kalkışına yardım edecek koşullar değildir. Bu koşullara dayanarak devrim yapmış proletarya, proletarya olarak kalır. Çünkü "soyut ve yekpare" proletarya devrimin öznesi değildir.[4] O,

1. A.g.e., s. 859.
2. Karl Marx, *Kapital*, c. I, s. 94.
3. Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 185.
4. "Devrim konusundaki tartışmalarda, genellikle akılla kavranamayacak sem-

devrimci bir sınıf olarak kendini yeniden üretebilmek için başka türlü bir yaşama pratiğine bugünden ihtiyaç duyar. O bugünden yaratılmalıdır.

Ancak, elbette buradaki yaratma işi, bir yoktan var etme işi değildir. Sınıfsız toplum için politik aygıtla, kendiliğinden gelişen maddi önkoşulları, bağımsız gelişmelerini ortadan kaldıracak biçimde birleştirmek işidir. Komünlerin, sovyetlerin, işçi konseylerinin vd. dışında, ayrı kulvarda koşan bir parti var olmamalıdır. Bu durumda partinin işlevi kendiliğinden oluşan ya da oluşacak olan "organik var oluş biçimlerine" bilimi, bilgiyi, teoriyi ve politikayı götürmek, bunların yeniden üretimini "organik varoluş biçimleri"nin gelişme dinamiğine bağlamaktır.[1]

Sınıfın kendiliğinden oluşturduğu "organik var oluş biçimleri" yalnızca kapitalizme karşı değil, bütün uygarlık tarihi geleneğine bir protestodur. Ona karşı "başka türlü" yaşama arzusunun ifadesidir. Bu nedenle o, içgüdüsel olarak bu geleneği yaşatan ve sürdüren en temel ilişkiye saldırmasını bilmiştir. Paris Komünü ve sovyetler, temelde bir "üretim faktörü" olan sınıfın, faktörü oldu-

---

boller ve hayaller buluruz; toplumdan, düşünebilen ve kendini yönetebilen aktif bir varlık olarak söz edilir. Denir ki, proletarya, diktatörlük uygulayacak ve sonra çekilecek. Bütün bunlar, yalnız özde değil biçimde de tamamen ütopiktir. Marksizm'in gerçekçi alanında kalmak için, toplum ve proletaryadan değil, işlevi bilinen ve tartışılabilinen ekonomik ve politik örgütlenmeden söz etmek gereklidir. Toplum ve proletarya pasif gövdelerdir; devlet, yerel hükümet, kooperatifler, sendikalar ve karşılıklı yardım toplulukları ise düşünülmüş yürütme planları izleyen aktif gövdelerdir." (Georges Sorel, *Marksizm'e Eleştirel Yaklaşmalar*, çev. Alev Türker, İstanbul, 1985, s. 51)

1. "Marx'ın 'proletarya diktatörlüğü', ilk ortaya atışını izleyen yirmi yıl boyunca, yani Marx, çoğunluğu yandaşı olmayan insanlar tarafından yaratılmış ve başlangıçta içten içe şüpheyle baktığı bir kuruluşta, Paris Komünü'nde bu diktatörlüğün somutlaştığını keşfedinceye dek boş, soyut bir kavram olarak kaldı. Lenin, kendi devrim teorisinin esasını, daha, sovyetlerin sözü edilmeden önce geliştirmişti; – parti dışı olan, daha kötüsü bir Menşevik kişi olan– ilk Petersburg Sovyeti'ne karşı Lenin'in takındığı tutum, Marx'ın Paris Komünü karşısındaki tutumu kadar kuşkucuydu." (E. H. Carr, *Bolşevik Devrimi, 1917-1923*, s. 88)

"Komün, kendiliğinden gelme bir hareketti, kimse onu örgütlü bir biçimde bilinçlice hazırlamış değildi." (V. İ. Lenin, *Paris Komünü Üzerine*, s. 4)

"Marx, tarihte bazen umutsuz bir dava için bile olsa, çok tehlikeli bir kitle mücadelesinin, o kitlelerin öğrenmesi ve bir sonraki mücadele için yetiştirilmeleri için gerekli olduğu dönemlerin var olduğunu değerlendirmeye muktedirdi." (A.g.e., s. 36)

ğu üretim biçimine başkaldırısıdır. İnsan-doğa ilişkisini, rasyonel bir biçimde kurma denemesidir.

Ne yazık ki, bu deneyler "tarih bilmecesinin çözümü ve çözümün bilinci"yle bütünleşememiştir. Marksizm, onu, deyim yerindeyse, son anda fark etmiştir. "Öncü parti" de bir anlamda bu son anda fark ediş in bir ürünüdür. Bu nedenle sınıfın devrimci geleneği, öncü partiyle buluştuğu noktadan itibaren kendini yeniden üretememiştir.

Paris Komünü, olanca etkisine rağmen arkasında oldukça kabarık ve hüzünlü bir sol yayın bıraktı. Lenin'in, komün üzerine ısrarlı çalışmaları ise bu ayrılığı ortadan kaldırmaya yetmedi. Lenin, "komün deneyi" içinde sosyal bir "aygıt"tan çok "politik" bir aygıt aradı ve buldu. Parti ve sendika, işçi sınıfının mücadelesinin iki ayrı bölümüne denk düştü. Sendika, işçi sınıfının kapitalizm içindeki evrimini temsil ederken, parti, daha çok, devrimci bir işlevi üstlenmiş görünüyordu. Tarihçi Carr'ın özetlemesiyle, "sınıf, ekonomik bir birim, partiyse siyasi ya da ideolojik bir birimdi ve partinin, ancak sınıfın bir parçası, öncüsü ve çıkarlarının savunucusu olabileceği, eşyanın tabiatı gereğiydi".[1]

Marx, daha önce, sendikaları, ücretlerin düşürülmesi eğilimine karşı günlük mücadele, bir gerilla mücadelesi aracı olarak tanımlamakta ve işçileri şöyle uyarmaktaydı: "Unutmamaları gerekir ki, sonuçlara karşı mücadele etmektedirler, bu sonuçların nedenlerine karşı değil; unutmamaları gerekir ki, aşağı doğru inen hareketi yalnızca geciktirmekte, ama yönünü değiştirmemektedirler; ancak geçici çareler bulmakta, ama hastalığı iyi etmemektedirler. Demek ki işçiler, sermayenin ara vermeden sürüp giden gasplarının ya da piyasa değişikliklerinin doğurduğu bu kaçınılmaz gerilla savaşlarına kendilerini tamamıyla kaptırmamalıdırlar. Anlamaları gerekir ki, bellerini büken, bütün yoksulluğuyla birlikte, mevcut düzen, aynı zamanda, toplumun ekonomik dönüşümü için gerekli maddi koşulları ve toplumsal biçimleri de yaratır."[2]

1. E. H. Carr, *Bolşevik Devrimi 1917-1923*, çev. O. Suda, İstanbul, 1989, s. 28.
2. Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar 2*, "Ücret, Fiyat, Kâr", çev. Sevim Belli, Ankara, 1977.

Sendikalar aracılığıyla yapılan mücadeleyi bu şekilde tanımladıktan sonra, onlara şu çözümü salık vermektedir: İşçiler "Adil bir işgünü karşılığında adil bir ücret!" biçimindeki tutucu slogan yerine, bayrakları üzerine şu devrimci sloganı yazmalıdırlar: "Ücretlilik sisteminin kaldırılması!"[1] Böyle bir çözüm açısından sendikalara güvenmez Marx: "Sendikalar, sermayenin saldırılarına karşı direniş merkezleri olarak yararlı iş görürler. Güçlerini pek yerinde olmayan bir biçimde kullandılar mı, kısmen hedeflerini gözden kaçırırlar. Aynı zamanda mevcut düzeni değiştirmeye çalışacakları ve örgütlü güçlerini, işçi sınıfının kesin kurtuluşu, yani ücretlilik sisteminin kesin olarak kaldırılması için bir araç olarak kullanmaya çalışacakları yerde, düzenin sonuçlarına karşı gerilla savaşlarıyla yetindikleri anda da, hedeflerini büsbütün yitirirler."[2]

Adını koymaz Marx ama söylediği özetle şudur: Sendikalar, sonuçlara karşı mücadele etmektedirler, bize, nedenlere karşı mücadele edecek bir aygıt gerekir.

Şöyle ya da böyle, işçi sınıfı mücadele yürütecek iktisadi ve politik aygıtlara sahip oldu; onun sahip olmadığı sosyal bir aygıttı.

"Sosyal aygıt", Marx'a göre, Paris Komünü'yle belirdi. Daha sonra, Lenin şöyle yazdı: "İşçiler, sınıf içgüdüleri sayesinde, devrim döneminde, onlara olağan bir örgütten başka, apayrı bir örgüt gerektiğini anladılar; bizim 1905 devrimimiz ve 1871 Paris Komünü deneyi tarafından gösterilen yola, haklı olarak girdiler; İşçi Vekilleri Sovyeti'ni kurdular, asker vekilleri ile hiç kuşkusuz, ücretli tarım işçileri vekillerini ve sonra (şu ya da bu başka biçim altında) tüm yoksul köylüleri de buna katarak, onu geliştirmeye, genişletmeye, pekiştirmeye koyuldular."[3] Buna göre "olağanüstü örgüt", parti değil sovyetlerdi. Çünkü Lenin, sovyetlerde gelecek toplumun ipuçlarını değil, güçlü bir politik aygıtı görüyordu. Lenin'e göre, İşçi Vekilleri Sovyeti "ayaklanma organları olarak,

1. A.g.e., s. 90.
2. A.g.e., s. 91.
3. Marx-Engels-Lenin, *Paris Komünü Üzerine*, çev. Kenan Somer, Ankara, 1977, s. 415.

devrimci iktidar organları olarak düşünülmelidirler". Çünkü Rusya'nın "devrimci bir iktidara gereksinmesi var"dı, "bir devlete gereksinmesi var"dı. Sovyetler bu gereksinmeyi karşılayacak aygıtlardı. 1871'in coşkusu içindeki Marx ise, komünde daha başka işlevler görüyordu. "Komün, işte budur" diye yazdı, "emekçilerin kendileri tarafından yaratılan ya da doğanın bir bağışını oluşturan çalışma aletlerini tekellerine alan kişilerin kapkaççılıkları (köleleştirmesi) karşısında emeğin kurtuluşunun, toplumsal kurtuluşun siyasal biçimi."[1] Anlaşıldığı kadarıyla komüncüler, tersyüz olmuş insan-doğa ilişkisini düzeltmek üzere çok ciddi adımlar atmışlar, bunun sürekliliğini sağlayacak bir politika aygıtı da yaratmışlardı.

Komüncüler, Marx'ın deyimiyle sadece Paris'in değil, "cennetin zaptına çıkmış"tı ve anlaşıldığına göre, yarattığı politik aygıt, bir hükümet etme biçimi olmaktan daha fazla anlamlar taşıyordu.

Komün, yalnızca burjuva hükümet etme biçimine karşı değil, aynı zamanda burjuva yaşama biçimine karşı ortaya çıkmıştır. Sınıflı toplumlarda devlet, doğayla kurulan sınıfsal ilişkinin koruyuculuğu işlevini üstlenmiş olduğu için, komün, bu aygıtı parçalamak zorunda kalmıştı. Marx, "öyleyse bu devrim, devletin kendisine, toplumun bu doğaüstü düşüğüne karşı bir devrim oldu; kendi öz toplumsal yaşamının, halk için ve halk tarafından geri alınması oldu. Bu devrim, bu iktidarı egemen sınıfların bir bölüntüsünden bir başkasına geçirmek için yapılmış bir devrim değil, ama bu korkunç sınıf egemenliği aygıtının kendisini yok etmek için bir devrim oldu"[2] diyordu.

Ancak bu yazılanlar, Marx ve Lenin'in, komün deneyinden çıkardığı anlamlar, her ikisinin de bu deneylerin dışında olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Lenin, 1905'te yayımlanan bir makalesinde "komünün görevlerini" demokratik diktatörlükle sınırlıyor: "Komünün üstesinden gelmek zorunda kaldığı gerçek görevin, her şeyden önce sosyalist değil, ama demokratik diktatörlük, bi-

1. A.g.e., s. 205.
2. A.g.e., s. 200.

zim 'asgari program'ımızın uygulanması olduğunu gösteriyor."[1] Buna rağmen, Lenin, 1917'de Sovyetler'i "Paris Komünü tipinde bir devlet" olarak selamlayacaktır. Marx, onu daha ileri hedeflere göre tanımlar; ancak onun da çekinceleri vardır. Ona göre "emeğin köleleştirilmesinin iktisadi koşullarının özgür ve birleşmiş emek koşullarıyla değiştirilmesi, ancak zamanla yapılabilir". İşçi sınıfının zamana ihtiyacı vardır.

Zaman, sanıldığı gibi sınıfın yararına çalışmadı. Lenin'in deyişiyle uygarlık davaları, "uzak geleceğe ait düşüncelerin" önüne geçmeye, onu geri plana itmeye başlamıştı. "Proletarya davaları, kendileri, çoğunlukla kapitalizm çerçevesi içerisinde kolayca gerçek reformlara dönüştürülüyor'du.[2] Zaman ilerledikçe günlük mücadele, sınıfı cezbetmeye başladı: "Onsuz başarı olanağı kalmayan, devam etmekte olan mücadeleye karşı duyulan vazgeçilmez ve haklı hayranlık, basit, acil sonuçları erek haline getirir, onları pembeye boyar, onları hayal ürünü kılıklara sokar; bayağı demokrasi, adi burjuva demokrasisi sosyalizm yerine konur."[3] "Adil bir işgünü, adil bir ücret" somut taleplerdir, bayraklara kolay yazılır. Üretimde özgürlük ise Kafdağı'nın ardındadır. Dolaşım alanındaki özgürlük, ona "kişiliğini" kazandırmıştır, üretim alanında gelecek özgürlük ise sadece hissettiği, ama bilincine varamadığı bir işleyiştir.

Elbette "partilerden bağımsızlık fikri bir burjuva düşüncesidir"; ama sorun, bu düşüncenin partiye bağlılık düşüncesine galip gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Elbette "gerilla mücadelesi", sınıfa hedeflerini yitirtmektedir. Ama sorun "gerilla mücadelesi"nin gelecekteki hedeflerin önüne geçmesinden kaynaklanmaktadır. Ve elbette "uygarlık davaları", sınıfı, kapitalizm için evcilleştirmektedir, ama sorun, evcilleşmenin boyutlarının oldukça tehlikeli biçimde genişlemesinden kaynaklanmaktadır.

1.a A.g.e., s. 392.
2. Lenin, *Proletarya Kültürü*, çev. Nadiye R. Çobanoğlu, İstanbul, 1988, s. 15.
3. A.g.e., s. 17.

Politik aygıt, bu sorunları politikayla ve pedagojiyle çözemez.[1] "Enformasyon çağı"nda sınıf, yeni köleleştirme araçlarıyla karşı karşıyadır, bu uygulamaya gönüllüdür. Toplumun inorganikleştirilmesi ve kitleleştirilmesi, ona politik ve pedagojik süreçlerle müdahaleyi olanaksız hale getirmiştir.

Sınıf, sistemin böylesine çok yönlü saldırıları karşısında yekpare bir savunma ve saldırı cephesi değildir. Sistem, onu genellikle tek tek yakalar ve sınıf olarak değil kitle olarak bulur. Gerçi, açlık tehdidi hâlâ onu uysallaştırmak üzere başının üzerinde sallandırılmaktadır, ancak saldığı dehşet ilk karşılaşmada olduğu kadar yoğun etkiler yaratmamaktadır. Hâlâ çalışmayan aç kalır, ama bu, artık, hayatın "doğal" bir ilkesidir.

Evet, Marx'ın kehaneti doğru çıkmamıştır, işçi sınıfının yoksullaşması hiç olmazsa belli bir kıtada artarak sürmemiştir. Büyük bir çoğunluğu bir radyoya, bir çamaşır makinesine ya da bir televizyona sahiptir; birçoğu "sanayi devrimi"nin karanlık günlerinin aksine, 8 saat veya daha az bir zaman çalışmaktadır. Ama bütün bunlar, onları mutlak yoksullaşmadan kurtaramamıştır. Proletarya, bugün her zamankinden daha fazla ahlaki ve kültürel bir yoksulluk içindedir. Sahip olduğu her "uygarlık" ürünü, bu yoksulluğunun artmasından başka bir sonuç vermemiştir. Kitle iletişimi denen şey, onları yalnızca kitlelere çevirmekle kalmamış, aynı zamanda boş zamanının, günlük hayatının bütününün, egemen sınıfların denetimine geçmesine neden olmuştur. "Kitle iletişimi araçları", sınıflı toplumun ezilen sınıflara karşı sahip olduğu en dehşet verici silah görünümündedir.

---

1. "Toplumun geniş kesimlerinin siyasal hayat alanı içindeyken bile, siyasetin dışında tutulması, bu sayede günümüzün verili toplumsal sistemlerinde siyasal bir düzenek haline gelebilmektedir."
(Bruce Brown, *Günlük Hayatın Eleştirisi*, Önsöz'de yer alan Ünsal Oskay'ın yazısı.)
"Çağdaş toplum, kendisine başkaldırma eğilimi gösteren merkezkaç güçlerini, eski toplumsal yapılar gibi kaba kuvvet kullanarak değil; bir yandan teknolojik etkinliği, bir yandan da 'hayat standardı'nı yükselterek hizaya getiriyor, işte bu hizaya getirme operasyonunda, yani muhtemel merkezkaç güçlerinin yerleşik toplum yapısı tarafından özümsenmesi işinde en büyük rolü kitle iletişim araçları oynuyor." (Nabi Avcı, *Kitle Kültürü / Enformatik Cehalet*, Ankara, 1990)

İnsan-doğa ilişkisinin bu özel biçimi; kitle iletişiminin, yaygınlaştırılmış eğitimin, piyasanın, eşitliğin, özgürlüğün, Bentham'ın ve cehaletin yardımıyla meşrulaştırılmış ve kutsanmıştır.

Marx ve Engels'in, sınıfsız bir toplumun yaratılmasında güvendiği bilimin, "sonuçları" dışında "kitlelerle" pek az alışverişi vardır. Modern çağın bilim adamının, aydınlıklar çağı filozoflarıyla ilgisi kalmamıştır. İslamcı bir yazarın deyişiyle "Bu adam, herhangi bir yargıya varabilmek için bilinmesi gereken onca şeyden sadece bir tek bilimi ve hatta o bir tek bilimin bile, sadece kendi uğraştığı bölmesini bilen biridir. Üstelik bu adam, kendi 'ilgi alanı'nın dışında kalanları bilmemenin erdem olduğunu da iddia eder. Kültürün bütününe yönelik ilgi, bu adamların gözünde 'diletanrizm'dir (yüzeysel merak)." Yazara göre "Bu tip, eski sınıflandırmaların hiçbirine sokulamaz. Bilgili değildir, çünkü kendi uzmanlık alanına girmeyen hiçbir şeyi bilmez. Bilgisiz de değildir, çünkü bir 'bilim adamı'dır ve evrenin kendisine ait olan o küçücük bölmesini çok iyi 'bilir'. Bu yüzden o, olsa olsa, 'bilgili bir cahil', bir ignoramustur."[1] İşte bu biçimiyle yerleşik bilim anlayışı, kitlelerin kültürel yoksullaşmasını derinleştirecek yeni araç ve yöntemler bulmakla sınırlandırmıştır kendini. İlişkisi dolaylıdır, çünkü kitlelerle doğrudan bilim aracılığıyla bağ kurmanın olanağı yoktur. "Uygarlık tarihi" bugüne kadar el yordamıyla ilerlemiştir ve onun bilinci, ezilen sınıflar için içgüdüden ibarettir. Sınıflı toplumların, onun ilerlemesine pek az yararı olmuştur: "Emeğe, çalışmaya dayalı ilkel halk örgütlenmesinin yıkılışından bu yana, insanın dirimsel çekirdeği toplumsal alanda kendini dile getirecek olanağı, örgütü bulamamıştır."[2] "Kitlelerin" sorunu budur. Yoksa yukarıdaki satırların yazarının dediği gibi, "Bugüne dek hiçbir sahici devrimci, hiçbir sanatçı ya da bilim adamı –götürdüyse bile– sürekli olarak yaşamın temel ilgileri düzeyinde tutamadı."[3] Tutamamasının sebepleri var; bütün bu niteliklere, ayrıcalıklı bir kesim sahip olduğu sürece, bilim

1. Nabi Avcı, *Kitle Kültürü / Enformatik Cehalet*, s. 17.
2. Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran, İstanbul, 1979.
3. A.g.e., Önsöz.

ve sanat kitlelere yabancı kaldığı sürece ve kültür "popüler" niteliğini koruduğu sürece etkilemesi de mümkün değil. Sınıfsız toplum için mücadele, bir yanıyla etkilenebilen insanlar yaratma mücadelesi. Bilimi ve sanatı bir yaşam tarzı yapma mücadelesi.

Ancak bilim ve sanat kitlelere anlatılamaz, "dışarıdan" götürülemez. Dışarıdan götürülen bilinç, kapitalist toplumların icadı olan "zorunlu eğitim"in ikiz kardeşidir, öğretir ama eğitmez. "Devrimci propagandanın başlıca görevinin, işçi sınıfını 'aydınlatmak' olduğu kabul edilse bile, onun 'sınıf bilinci'ne seslenmek, iktisadi ve toplumsal durum konusunda ona aralıksız bilgi vermek, nasıl kandırıldığını göstermek yetmemekteydi."[1] Sorun, hiçbir pedagojik çabanın öğretmeyi başaramayacağı başka türlü bir yaşama pratiğini bugünden yaratmak noktasında düğümleniyor.

Nedeni şöyle özetlenebilir: "Güzel söylevlerin gelip geçici bir coşkunluk yaratmalarına karşılık, günlük yaşamın küçük ayrıntıları ilerlemeyi ya da gerilemeyi oluştururlar."[2]

Öyleyse devrimci hareket:

1- Sınıfın içinde soluk alabileceği bir örgütlenmeye sahip olmalıdır.

2- Bu örgütlenme mutlaka günlük hayatın örgütlenmesiyle başlamalıdır.[3]

Bir tek önkoşulu var; mücadeledeki işbölümünü reddetmek, mücadelenin her türünü örgütlülüğün hedefi haline getirmek. İşçi sınıfının mücadele için ihtiyaç duyduğu organik yapıları, sınıflı

1. A.g.e., s. 105.
2. A.g.e., s. 107.
3. "Emekçinin –devrimci anlayışına karşın– gücü yeter yetmez satın aldığı küçük-kentsoylu yatak odası takımı, işçi ortaklaşmacı (komünist -o.g.) olsa bile bunun ayrılmaz parçası olan kadını baskı altında tutma, 'adam gibi' pazar giysisi, yapmacıklı danslar ve buna benzer bin türlü 'ayrıntı' yinelendikçe, binlerce devrimci söylev ve bildirinin sökmeyeceği bir etki yaratmaktadır. Tutucunun daracık yaşamı hiç durmadan etkisini göstermekte, günlük yaşayışın en ıssız köşelerine bile sızmaktadır; fabrika yaşamıyla devrimci bildirilerse ancak belirli saatlerde etkinlikte bulunmaktadır. 'Halka yakın olma' kaygısıyla işçilerin tutucu eğilimlerine ayak uydurmak, gerici faşizmin bin kez daha ustaca düzenlemeyi bildiği eğlenceler düzenlemek büyük bir yanılgıydı zaten." (Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, s. 106)

toplumların örgütlenme pratiğinden kurtarmak, sistemle bütünleşmesi mümkün olan, bizzat sistemin ürünü olan sendikal, "politik" örgütlenmeleri reddetmek. Bu tür örgütlenmelerin işlevlerini yeni yapılar içinde yeniden tanımlamak.

Komün ve sovyet deneyleri bir anlamda bu tür örgütlenmelerin ilk örnekleri olarak beliriyor.[1] Ancak, devrimci kriz dönemlerinde kendiliğinden ortaya çıkıyor ve krizle birlikte çözülmeye başlıyor. Araştırmacı Anweiler, bunların devrimci durumlarda doğduklarına dikkat çekerek, ayırıcı özelliklerini şöyle sıralıyor:

1- Bağımlılık ya da başka ilişkisi içinde tutulan toplumsal bir kategoriye bağlılık.

2- Doğrudan demokrasi.

3- Kurumun devrimci biçimi.

"Konseylerin temelindeki eğilim, bireylerin genel meclisler aracılığıyla kamu yaşamına en geniş ve alabildiğince en dolaysız biçimde katılımını gerçekleştirmek özleminden başka bir şey değildir."[2] Anweiler'e göre, "Halk, feodal ya da merkezileşmiş bir iktidarı, her yenmek istediğinde 'konseyler' düşüncesi eyleme geçmiştir: feodal düzene karşı savaşan burjuvazinin yükselişi ya da sonradan proletaryanın toplumsal kurtuluşu sırasında olduğu gibi."[3] Hiç kuşkusuz, en son ortaya çıkan en gelişmişidir. Ancak, söz konusu gelişme kendiliğindendir ve sınıfın zamanla uğradığı değişiklikten kaynaklanıyor.

Sovyetlere karşı, parti, daha teorik ve daha iradi bir birim olarak ortaya çıktı ve hızla gelişti. Devrim projesi içinde "parti" teorisinin ağırlı-

---

1. "... konsey terimi belirli bir tarihsel ve siyasal anlamda, çoğunlukla devrimci durumlarda doğmuş, toplumsal bakımdan aşağı kategorileri (erat, zanaatçılar, işçiler vb.) yetkili kılan temsili kuruluşlar için kullanılmıştır... Rosenberg 'Ortaçağ site komünleri, İsviçre köy kantonları, ilk Kuzey Amerika cumhuriyetleri, sonra da 1871 Paris Komünü ve Rus Sovyetleri arasında bir eşdeğerlik ilişkisi kurarken, bir başka yazar, halkoylamasını kurum düzeyine yükselterek Romalı plepleri devlet yönetiminde söz sahibi yapan Lex Hortensia'yı (MÖ 287) konseyler düşüncesinin ilk tarihsel ifadesi olarak gösterir." (Oskar Anweiler, *Rusya'da Sovyetler*, s. 27-28)

2. Oskar Anweiler, *Rusya'da Sovyetler*, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul, 1990, s. 28.

3. A.g.e., s. 29.

ğı hızla arttı, işçi sınıfını ve dolayısıyla sosyalizmi örgütlemeye, giderek bir teknik iş, bir program sorunu olarak bakılmaya başlandıysa, bunu böylesine öne fırlamasına borçludur. Oysa partinin gerçekteki ağırlığı bu değildi. Anweiler, Troçki'nin "Partiler, proletaryanın içerisindeki örgütlerdir. ... Buna karşılık, sovyet, bizzat proletaryanın doğrudan örgütlenmesidir"[1] dediğini aktarıyor. Rollerdeki değişim ise, partinin daha iradi bir yapı olmasıyla başlıyor; ağırlık merkezi değişiyor.

Sovyetler için bir "devamlılık" sorununun, kendiliğinden gelişimi en çok devamlılığı zaafa düşürüyor. Sürekliliği sağlayacak güç partidir, ancak partiler bugüne kadar köklü bir "sovyet teorisi"ne sahip olamadılar. Komün ve sovyetler, birer yapı olarak parti teorisine monte edildi. Çekirdek, eklenti oldu.

Parti ve Sendika

Parti ve sendika; ezilen sınıfın ihtiyaçlarına uygun bir işbölümünden çıktı. Parti, sınıf için "politik" işlevleri üstlendi. "Ekonomik" ihtiyaçları karşılama ise sendikalara düştü. Kendiliğindenlik, sendikalarda daha belirgindir, sendika, sınıfın günlük-geçici mücadelesini yürütmek için gereksindiği "fon"u karşılamayı amaçlıyor. Partiler ise "iradi" oluşumlar olarak ortaya çıkıyor.

Komün ve sovyet tipi örgütlenmeler ise bu işbölümüne uymuyorlar; zaman zaman her ikisinin işlevlerini, bazen daha fazlasını üstleniyorlar. Kendiliğinden ortaya çıktıkları için popülist politik hareketlere yakın duruyorlar; onları önce popülistler keşfediyor. Anweiler, "Leninci devlet kuramının ve Bolşevik konseyler sisteminin temeli olacak Paris Komünü modelinin, Rus Marksizmi'ne Bolşeviklerce değil de, Menşeviklerce getirilmiş olması oldukça anlamlıdır"[2] diyor. Menşevikler sovyetleri önemsiyorlar. Onlara göre, -sovyet konusunda da- radikal Lenin daha ihtiyatlıdır. Aynı yazarın aktardığına göre, Lenin, Menşeviklerle tartışmasında vurguyu ısrarla "savaş örgütlenmesi" yönünde yapıyor: "İşçi

1. A.g.e., s. 89.
2. A.g.e., s. 109.

Temsilcileri Konseyi ne bir işçi parlamentosu ne proleter bir özyönetim örgütüdür; genel olarak, bu bir özyönetim örgütü değil, belli amaçları gerçekleştirmek isteyen bir savaş örgütlenmesidir."[1] Vurgunun hedefi Menşevik hareket. Menşevikler, sovyetleri reformizmin bir aracı olarak düşünüyor.

Ancak, sovyetlere "ihtiyatlı yaklaşımı" Lenin'in tercihini etkiliyor. Lenin'in tercihi sovyetler hakkındaki perspektifine denk düşüyor.

Oysa sadece politik bir değerlendirmeyle bile "dışarıdan götürülecek bilinç"e en açık kitlenin, sovyetlerde toplandığı görülecektir. Belki, başlangıçtaki amaçları -grev örgütlemek ve yürütmek- çok mütevazıydı; ancak çok kısa bir zamanda proletaryanın devrimci hareketinin merkezlerine dönüştüler. Sovyetlerde örgütlenmiş işçiler "hiç" değilse devrimciydiler. İşçi sınıfını diğer sınıflardan ayıran kişilik sınırı, sovyetlerde bütün açıklığıyla ortaya çıkmıştı.[2]

İşçi sınıfı, Sovyetler'de "başka türlü yaşama biçimi"nin ipuçlarını yakalamıştı. Parti ise, ona alternatif toplumu yaparak göstermeyi vaat ediyordu. Sınıfın yapacağı iş, izlemek ve desteklemekten ibaretti. Sovyetler'in bu biçimde pasifize edilmesinin, yalnızca sınıf için değil, parti için de üzerinde durduğu temeli dinamitlemekten bir farkı yoktu.

Doğal ve toplumsal süreçten yoksun sınıf, birdenbire doğrulup, hem konumunun bilincine varacak, hem de bilincine varamadan kendisi için oluşturulmuş sosyal-doğal ortama "uyum" sağlayacak; 20. yüzyıl sosyal ihtilalinin miti bunlardı. Felsefe ve ekonomiyle algılanan Marksizm hem bu mitleri besledi hem de bizzat bu mitlerden beslendi.

Sınıf, ihtilalin beklentilerine cevap vermekte yeterince başarılı olamadı. Bilinç ve uyum için zaman zaman "elverişsiz araçlar" kullanma gereği bundan doğmuş olsa gerek.[3]

---

1. A.g.e., s. 124.
2. Lenin için etkili olan "ölmüş kuşakların geleneği" özellikle Paris Komünü'nün trajik sonu olsa gerek. Politik öncülüğe sahip olmayan bir kendiliğindenliğin sonuçlarının bilincindeydi.
3. "Bilimsel bilgi edinme süreci, tıpkı toplumsal sürecin, kılgısal (pratik) yaşamın

Partinin bu biçimde abartılmış misyonu, sosyalist hareketin topluma bakışının, yerleşik anlayıştan farklılaşamamasının bir sonucu. Öncüler, ezilen sınıfın "inisiyatif" sorununa yaklaşırken burjuvazinin iktisadi bakışının ötesine geçemediler. Ortaya çıkan politik işbölümü, iktisadi işbölümüne denk düştü. Böylesine bir "miras" bağlantısı içinde "komün" tipi örgütlenmelerin dikkat çekmemesinde şaşırtıcı bir yan yok. Komün tipi örgütlenmeler, sınıflı toplumların örgütlenme biçimine ters düşüyor.

Başlangıçta, işçi sendikalarının zaman zaman üstlendiği politik işlevler, politik alanın işçi sınıfına kapatılmış olmasından kaynaklanıyordu. Ancak bu, sendikaların asli işlevini yitirmesine yol açmadı. Sendikalar, temel ekonomik işlevleri sayesinde var oldular: "daha adil bir ücret". Oysa işçi sınıfının sorunu ücretlerdeki adaletsizlikten değil, bizzat ücretlilik sisteminin kendisinden kaynaklanıyordu. Ve elbette bu sistemi reddetmek politik bir "iş"ti. Politik işi, sınıfa mal etmek ise birtakım sendikal görevlerin yerine getirilmesine bağlıydı. Yerleşik parti anlayışı ilk önce ekonomik işleri sendikaya terk etmeye, sonra da partiyi sınıfa pedagojik ve politik süreçler aracılığıyla ulaşmaya zorladı.

Sendikalar, faaliyetlerinin pratik sonuçları nedeniyle hızla büyüdüler. Partiler ise, sınıf açısından fonksiyonları tam olarak anlaşılamayan kurumlar olarak kaldı. Kitleselleşmeyi yakalamaktan uzak olan partiler, kitlelerin olduğu yere, sendikalara yakınlaşmaya, giderek sendikal sorunları sahiplenmeye başladılar. Partilerin "amaçları gözden kaçırıp" sendikalaşmaları böyle başladı.

Parti olmakta direnen yapılanmalar ise, oluşan sosyal boşluğu

---

yoksulluklarından yola çıkışı gibi, eski toplum kurucularından hareketle organik olarak gelişemezse, bilimsel süreçle toplumsal süreç kaynaşıp tepeden tırnağa yeni bir toplumsal düzen yaratamaz. Organik olarak gelişemezse derken yeni bir düzenin 'düşlenemeyeceğini', 'düşünülemeyeceğini' ya da 'tasarlanamayacağını' söylemek istiyorum; yeni düzenini, insan denen memeli hayvanların yaşamlarını kılgısal ve kurumsal (pratik ve teorik) olgularına bağlı olarak, organik bir bütünlük içerisinde geliştirmesi gerekir. İşte bu yüzden 'siyasal açıdan kitleye yaklaşma', 'ona dışarıdan devrimci düşünceler aşılama' girişimleri mutlaka başarısızlıkla sonuçlanır." (Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, s. 269)

kapatmak üzere doğal olarak varması gereken yere, "proletarya diktatörlüğü"ne vardı.

Proletarya diktatörlüğü, burjuva toplum ile sınıfsız toplum arasında bir ara aşama, bir geçiş süreci olduğu varsayımına dayanıyordu. Sınıfsız toplum, burjuva toplumun "bağrında" kendiliğinden gelişemediğine göre, onu sınıf diktatörlüğünü kurarak gerçekleştirebilirdi. Parti, yolu gösterecek, özgür üreticiler toplumu politik devrimden sonra gerçekleşebilecekti.

Partilerin böylesine devasa işlerin üstesinden gelmesi için, aslında tek bir güvencesi vardı: proletaryanın "sosyalist fikirlere" rağbet göstermesi. Entelektüel yaşamın son sınırında yaşayan proletarya, böyle bir düşünce sistemine yakınlık duyacak ve hatta onu uygulamaya kalkacaktı. Parti, ona ekonomik çıkarlarına karşı, tarihsel çıkarlarını gerçekleştirmeyi öneriyordu. Tek bir sorun vardı, o da, proletaryada tarih bilincini uyandırmak.

Marcuse, "Ama istikrar ve refah devirlerinde, proletarya 'kapitalist fikirlerin' akımına mahkûmdur" diyor. Buna, entelektüel gücü elinde bulunduran sınıfın etkisini de eklemek gerek. "Kitle kültürü"nün etkisi ise modern bir sorun olarak proletaryanın entelektüel yaşamında kopmaz yerini alınca partiler açısından döngü tamamlanmış oldu.

Sosyalizm düşüncesi, açlığın tehdidiyle çalışmak zorunda bırakılan ücretli kölelik sistemine karşı, organik bir toplum modeli olduğundan, var olan toplum için tehlikeliydi. Burjuvazi için, komün fikrinde ürkütücü olan yan buydu. Birleşme; işçilerin birleşmesi, açlığın kölelerinin birleşmesi. Paris Komünü'nün başarısızlığında uygulanan şiddet ile ürküntünün boyutları orantılıdır. Burjuvazi, komünde sosyalizm gördü, Marx da. Ama burjuvazide ürküntüyle kendini açığa vuran şey, Marx'ta temkinlilik olarak belirmişti. Hareket, kendiliğinden gelişmiş ve başarısız olmuştu.

Komün ve benzeri örgütlenmeler için "kendiliğindenliğe ve başarısızlığa" müdahale etmek gerekiyordu elbette. Ama parti, komünün kendisine müdahale etti.

"Proletaryada kendi kendini yitirmiş insan", komünde yitirdiğini bulmuştu. Ancak, var olan politik pratikler onun buluşunu yeşertemedi. Sosyalizm, biraz da bu yüzden gerçekleştim dediği anda, geleceğe değin bir ütopya olmaktan kurtulamadı. Bir kez daha anlaşıldı ki "varoluş koşulları, iyi niyetten daha güçlüdür".

Proletaryanın mülk sahibi sınıfla ortak yabancılaşmasının, pratik olarak aşılması gerekmektedir. Onun tarihi, bize bunu gösterdi. Devrimci iktidar, uygarlık tarihinin denklemini değiştirmeden, sınıfsız bir toplum için yolu açamaz. Eğer bunu geleceğe erteleyerek yapamıyorsa, bugünden başka türlü bir yaşamı mümkün kılan, bir sosyal temele sahip olması gerekir.

Uygarlık

"Uygarlık tarihi" ve onun ezilen sınıflarda doğurduğu bilinç: Marksizm bu ikisinin arasında duruyor. Bir yandan bu tarih bilmecesinin çözümü var; Marx, onu en karmaşık yerinden, kapitalist uygarlıktan yola çıkarak çözdü. Bir yanda da, çözülen bilmecenin, bilinçte yol açtığı bir sıçrama var. Sınıfsız toplum düşüncesi böyle şekilleniyor.

Bilmecenin çözümünün de bir tarihi var; başından beri saf ve bütün olduğunu -tarih bir bilimse- söylemek zor. Önemli olan yolun açılmış olmasıdır.

Kapitalist uygarlığın problemi eşitsizlik üzerine kurulmuş olmasında. "Presosyalist tarih eşitsizliğin tarihidir." Uygarlık tarihi, alttaki sınıfların emeği üzerinde yükseldi. "Gerçekten sosyalist üretim düzenine kadar uygarlık, eşitsizliğin uygarlığı olagelmiştir. Bu eşitsizlikçi uygarlık geleneği, en parlak örneklerini, eşitsizliğin uluslararası alana taşırılıp, evrensel bir çapa ulaştırıldığı toplumlarda vermiştir. Minos uygarlığı, Helen uygarlığı, Roma uygarlığı, Batı uygarlığı hep uluslararası evrensel bir eşitsizlikçi düzen kurabilen toplumlarca yaratılmış uygarlıklardır."[1] Uygarlık tarihinde, bu anlamıyla kapitalizmin özel bir yeri ve anlamı var. Sadece en

1. Alâeddin Şenel, *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik*, Ankara, 1970, s. 531.

yeni olmasından değil, kelimenin gerçek anlamında evrensel bir eşitsizlikçi düzen kurabilen tek uygarlık da en sonuncusu.

Böyle bakıldığında, en sonuncusunun, Benthamcılıkla destekli "eşitlik ve özgürlük"ün üzerine basarak yükselmesinde şaşırtıcı bir yan yok. "Eşitlik ve özgürlük": Uygarlık tarihinin bir yandan gerçek özeti bu.

Onu, kolayca felsefenin de merkezine yerleştirebilirsiniz. Felsefe, eşitlik ve özgürlüğü aramak ya da saklamak çabasından ibaret.

Uygarlığın tarihi eşitsizliğin tarihi olunca felsefenin bundan bağımsız olması düşünülemez. O da, daha çok "özgür" sınıfların sözcülüğünü yapar. Ancak bu, eşitlik ve özgürlük sorunundan kaçabildiği anlamına gelmiyor. Çünkü her özgürlüğün temelinde gerçek bir özgürlüksüzlük yatar. Felsefe -olumlu ya da olumsuz- bu temeli nedeniyle onunla ilgilidir.

Onun temeli bu olunca, doğal ve sosyal yapılar bu özgürlüksüzlük temelinde gerçek açıklamasını bulamaz: İdealizm tek yanlı bakmak zorunda olduğu için, karşıtı ise, gelişme olanakları bulamadığı ve gerçek sahipleriyle buluşamadığı için böylesi bir sonuç çıkar ortaya...

Bu çözümsüzlüğü şöyle de anlatmak mümkün: "İnsanlar, şimdiye kadar, kendileri hakkında, ne oldukları ya da ne olmaları gerektiği hakkında her zaman yanlış fikirlere sahip olmuşlardır. İlişkilerini, Tanrı hakkındaki, normal insan hakkındaki vb. tasarımlarına uygun olarak düzenlemişlerdir. Onların beyinlerinin ürünleri olan bu tasarımlar, ulaştıkları yüksekliklerden insanları egemenlikleri altına alacak kadar yücelmişlerdir. Yaratıcılar, kendi öz yaratıklarının önünde korkuyla eğilmişlerdir. Öyleyse onları, boyunduruğu altında ezildikleri kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali yaratıklardan kurtaralım. Bu fikirlerin egemenliğine karşı başkaldıralım. Biri, insanlara bu yanılsamaları değiştirip, yerine insanın özüne uygun düşen düşünceler koymayı öğretelim diyor, bir başkası, bu yanılsamalara karşı eleştirici bir tutum almayı öğretelim onlara diyor, bir üçüncüsü ise, bunları kafalarından çıkarıp atmalarını öğretelim diyor ve bugünkü

gerçekliğin çökeceğini iddia ediyorlar."[1] Doğayla kurulan eşitsiz ilişki, felsefenin gerçekleşmesine izin veremez. İnsan-doğa ilişkisinin özü değişmedikçe felsefe eksik kalmaya mahkûmdur. Ama bu temel, bir bilimin gelişmesine izin verebilir: O, tarih bilimidir.

"Tüm insan tarihinin ilk koşulu, doğal olarak canlı insan bireylerinin varlığıdır. Gerçekte saptanacak ilk durum, demek ki bu bireylerin, bedensel yapısı ve bu yapının doğurduğu bu bireylerin dünyanın geri kalanıyla olan ilişkileridir... Her tarih, bu doğal temellerden ve tarih boyunca insan eyleminin onlar üzerinde meydana getirdiği değişikliklerden hareket etmek zorundadır."[2] Bu zorunluluğun sonuçlarından biri şöyle: "İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler."[3] Üretim tarzlarına göre belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girerler. Bu ilişkiler, üretim tarzına göre, toprak sahibi, sermayedar, emekçi, serf, köle, efendi vb. kimlikler ve konumlar çerçevesinde gelişir. Onların üretimde aldıkları yer, toplumsal-siyasal kimliklerini de belirler. Fikirlerin, tasarımların ve bilincin üretimi de bu ilişkilere ve kimliklere bağlıdır.

Demek ki "insan", "ne olduğunu" ancak bu ilişkilere bakarak anlayabilir ve tanımlayabilir. O, bu ilişkiler sayesinde toplumsal olarak var olur, bu ilişkilerden ibarettir. Yani, o en yalın biçimiyle doğanın bir uzantısıdır. Sonra, onunla "insani" bir üretici faaliyete girer. Bu faaliyeti içinde başka insanlarla ilişkilidir. Bu ilişkilerin, özel mülk, sermaye vb. biçimlerde kişileşmesi, ilişkilerin bu dönüşümü, presosyalist tarihin özünü oluşturur. Kendisi hakkındaki "yanlış fikirlerin" nedeni budur. Doğanın ve onunla ilişkiye geçtiği araçların bu dönüşümünü açıklayamadığı sürece, fikirlerin üretimi ile maddi üretimleri örtüşür. "Özel mülkiyet" ya da "Tanrı" bu açıdan aynı kökten beslenir.

"İnsanın" maddi üretimi, kapitalizme doğru daha karmaşık ve daha kurumsal bir hal alır. Üretimdeki sınıfsal konumların karma-

1. Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 29-30.
2. A.g.e., s. 38.
3. A.g.e., s. 38.

şıklaşması, "fikirlerin üretimi"ni de etkiler. Modern üretim biçimi, fikirlerin, tasarımların oluşumunda modern etkiler yaratır. Örneğin, mülkiyetin modern biçimi ile yabancılaşma, insan ilişkileri ile şeyleşme (reification), üretim tarzı ile meta fetişizmi arasında ve her biri ile diğeri arasında güçlü bağlar, ilişkiler ve yansımalar vardır.

Yine de bu üretim biçimi ve yabancılaşmalar, karşıt gücü içinde barındırırlar. Eşitsizliğin en uç noktasındaki kapitalist üretim çalışmanın çalışana düşman olduğu bir üretimdir ve çalışanda, hiç olmazsa bu tarz üretime teslim olmuşluğunun ıstırabını diri tutar. Ücretli çalışma, ifade edilsin edilmesin acı verir.

Bu yanıyla kapitalist üretim, ona karşı, proleter eylemliliğine açıktır. İş saatlerinin azaltılması yönünde verilen mücadele böyle doğar. Aynı biçimde, yabancılaşmalar da maddi tepkiler ve maddi sonuçlar doğurur. Sürekli can sıkıntısı, artan intiharlar, toplumdan tecrit, ahlaki erozyon, yeni din arayışları vb. Bunlar, hem gerçek bunalımın dile gelişi, hem de gerçek bunalıma karşı çıkıştır: "Ezilen yaratığın iç çekişidir."

Böylesi iç çekişler, öyleyse, aynı zamanda modern uygarlığın çözülüşünün sesleridir. "En gelişmiş üretim tarzı", kendi içinde en gelişmişlerinde bile "iç çekişlere", tüketimden başka bir ilaç öneremektedir.

Modern uygarlıkta, "eşitlik ve özgürlük" ihtiyacını kendi içinde eriten ve modern biçimiyle mümkün kılan dolaşım alanı, inandırıcılığını ve gerçekliğini yitirmeye "iç çekişlerin" yaygınlaşmasıyla başlar. Dolaşım alanı, gerçekliğini yitirmeye başlar başlamaz da "eşitlik ve özgürlüğün" sınıfsal karakteri duyulur, görülür bir hal alır.

Dolaşım alanında "eşitlik ve özgürlüğü" mümkün kılan, bir yandan açlığın zoru ise, diğer tarafta "eşit ve özgür" olmak -zengin olmak da denilebilir- olanağının görünüşte ucunun açık bırakılmasıdır. Açık uca, ancak çok çalışarak, daha çok çalışarak, ölesiye çalışarak girilebilir. Oysa sorunun kaynağı, çalışma biçiminin ta kendisidir. Çalışma, bu üretimden kaynaklanan sorunların derinleşmesiyle sonuçlanır. Bu yönde, radikal olmayan her arayış bir trajediyle sonuçlanır. Yine de, altsınıfların sınıf atlama özlemi ile eşitlik ihtiyacı orantılıdır.

Sınıfsız toplum talebi, bu ihtiyacı karşılama yönünde "bireysel" değil, sosyal, tarihsel ve bilimsel çabaların ifadesidir. Öyleyse o, eşitlik ve özgürlüğü yeniden tanımlamak ve yaratmakla yüz yüzedir. "Komünizm, şimdiye kadar kendinden önce gelen bütün hareketlerden, daha önceki bütün üretim ilişkilerinin ve değişimlerin temelini altüst etmesi bakımından ve ilk kez olarak bütün öncecil doğal koşulları, şimdiye kadar bizden önce gelmiş olan insanların yarattıkları koşullar olarak bilinçle ele alması bakımından, bu koşulları doğal niteliklerinden soyup onları birleşmiş bireylerin gücüne bağlaması bakımından ayrılır. Bundan ötürü, onun örgütlenmesi, esas olarak ekonomiktir, bu örgütlenme, bu birlik koşullarının maddi tüketimidir; mevcut koşulları bu birliğin koşulları haline getirir. Komünizmin yarattığı durum ve koşullar, kesin olarak, bireylerden bağımsız olarak mevcut her şeyi olanak dışı kılan gerçek temeldir. Bununla birlikte, bu mevcut durum ve koşulların doğrudan ve yalnızca bireylerin kendi aralarındaki daha önceki ilişkilerinin ürünü olması ölçüsünde olanaksız kılar. Pratik olarak, komünistler, demek ki, kendilerinden önce üretimle ve ticaretle yaratılan koşulları, inorganik etkenler olarak ele alırlar. Ama önceki kuşakların planının ya da kuşakların varoluş nedeninin kendilerine malzeme sağlamak olduğunu düşünmezler ve bu koşulların, koşulları yaratanların gözünde de inorganik oldukları na inanmazlar."[1] Önceki kuşakların koşulları, onları yaratanların gö-

1. Sosyalizm, kapitalizmin amacı değildir, kapitalizm sınıfsız toplumun yaratılması için çalışmaz. Marx, aynı eserde bu konuda şu açıklamayı yapıyor: "Tarih, her biri, kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan gereçleri, sermayeleri, üretici güçleri işleten farklı kuşakların ardı ardına gelişinden başka bir şey değildir; bu bakımdan, her kuşak, demek ki, bir yandan kendisine aktarılmış olan faaliyet tarzını, ama kökten değişmiş olan çevre koşulları içinde sürdürür ve öte yandan, kökten değişik bir faaliyete kendini vererek, eski koşulları değiştirir; kurgu (speculation) yoluyla yakın zamanın tarihini eski zamanın tarihinin amacı yaparak, bu olguların mahiyeti tarihini eski zamanın tarihinin amacı yaparak, bu olguların mahiyetini bozabilir; bunun gibi, örneğin, Amerika'nın keşfine şu amaç atfedilir: Fransız Devrimi'nin patlamasına yardım etmek; dolayısıyla, böylece tarihe kendi özel amaçları gösterilir ve tarih, 'öteki kişilerin yanında bir kişi' (yani 'kendinde bilinç, eleştiri, bir tek') vb. yapılır, oysa geçmiş tarihin, 'belirlenme', 'amaç', 'tohum', 'fikir' gibi terimlerle belirtilmesi, daha önceki tarihin bir soyutlanmasından, daha önceki tarihin yakın tarih üzerinde meydana getirdiği aktif etkinin soyutlarından başka bir şey değildir." (A.g.e., s. 66)

zünde inorganik değilse, eşitlik gereğinin olağan dışa vuruşu (iç çekme!), sınıfsız toplum hareketi için malzeme yaratamaz. Bu koşullar inorganik etkenlerle yaratılmıştır ve sonuçları zaten çözümsüzlüğün ürünüdür. Organik yapılar yaratma zorunluluğu bundan doğar; komün benzeri örgütlenmelerin anahtar rolü almaları bundandır.

Demek ki, sınıfsız toplumcular kendinden önce var olan inorganik etkenlerden yola çıkamaz. Bunun için, içinde yer aldıkları yapının ürünü olan "iç çekişleri" dönüştürmeleri gerekir. Bu modern dinlerle, bu sonuçsuz sonuçla mücadele etmesi gerekir.

"Bu hastalıkların (yabancılaşma -o.g.) tedavi yolu, işçilerin, özgürce seçilmiş konseyleri aracılığıyla iktisadı ve hükümeti, demokratik bir tarzda denetlemelerinden başka bir şey olamaz."[1] Hiç kuşkusuz, tedavinin yolu bu; ancak, daha önce "işçilerin" bu tedaviyi uygulayacak güce erişmiş olması gerekir, işçiler de, önceki kuşaklardan biridir ve onların gözünde de bu koşullar inorganik değildir.

Komün benzeri örgütlenmeler, olağan durumun yarattığı iç çekişlerin yerine krizlerin ürünü olarak ortaya çıkarlar. Krizler, kapitalizmin denetim mekanizmalarının işlevlerini yitirdiği anlamına gelir ve burada örgütlü, kolektif çözümler ağır basar.

Sosyalizm, kapitalizmin amacı değilse, kendi varoluş koşullarını geçmiş tarihin içinde ve onun çerçevesinin dışında bulması gerekir. O, bu kadarla yetinemez; "Gerçekte, pratik materyalist için, yani komünist için sorun, mevcut dünyayı devrimci bir biçimde değiştirmek, bulmuş olduğu duruma hücum etmek ve onu pratik olarak değiştirmektir."[2] Demek ki, bu bilimin koşulları ve ilişkileri hızla gelişmektedir. Gelişmenin bir bölümü "eşitlik ve özgürlük" ihtiyacının, eşitsizlikçi uygarlığın en yeni biçimi tarafından bastırılamaması, yok edilememesi gerçeğinde yatmaktadır. Diğer bölümü ise bu ihtiyacın, sadece, altsınıfların politik talepleriyle sınırlı olmamasındadır. "İnsanlar", doğanın bir parçası oldukları için, kendi varlık

1. Mandel-Novack, *Marksist Yabancılaşma Kuramı*, çev. Okay Göçmen, İstanbul, 1975, Novack'ın makalesi, s. 16.
2. Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 49.

koşullarını ancak bu sınırlamaları aşarak sürdürebilir. Onun, doğayla ilişkisi gelişemezse, insan olarak, insanlaşmak zorunda olan varlıklar olarak varoluş koşulları ortadan kalkar. Tarih –ki o insan ile doğa arasındaki ilişkinin ta kendisidir– bizzat bu gelişmenin bir ürünü ve ifadesidir.[1] Doğanın bir ürünü olan insan, doğayla ilişkisini yeniden düzenlemedikçe, sadece üründür. Eşitlik ve özgürlük, hem bu ilişkinin yeniden kurulması, hem de yeniden kuruluştan sonra doğanın zorunluluğundan kurtulma gereğinin ifadesidir. Özel mülkiyet, sermaye vb. ilişkiler, onun için gerçek engellerdir.

Ancak bu engeller, diğer yandan belli sınıflar –mülk sahipleri, sermayedarlar vb.– için sihirli ve dolaylı bir özgürlük yaratmaktadır. Belli sınıflar, "sınırlı özgürlükleri" etrafında yaratabildikleri söylencelerle, özgür olmayan sınıfları cezbedebilmekte, gerçek engellerin yanına ideolojik engeller (mülkiyet hakkı, insan hakları, din özgürlüğü vb.) dikmektedir. Eşitsizlikçi uygarlık, sürekliliğini, "insanın doğallaşması ve doğanın insanlaşması" yönündeki ilerlemeyi yavaşlatarak, ona karşı savaşarak sağlamaktadır. Doğallaşma ve insanlaşma önermeleri ise henüz "felsefi" önermelerdir ve bilim tarafından zorunluluğu tanıtlanmadıkça öyle kalacaktır.

Sınıfsız toplum hareketinin tarihinde, sloganların, ilkelerin ve değerlerin bir bölümü, tarih boyutundan yoksun (ekonomik!) ve felsefidir: Onun geleceği açısından sorunlardan bir bölümünü, bu yanıyla hazırladı. Ama bunlar, Marksizm'in devrimci özüne halel getirmedi, onu törpüleyemedi: çözümleri ise bu hazırlıyor.

Marksizm, devrimci Marksizm: Sınıfsız toplum için sınır budur. Ona gerçek kimliğini devrim verir. Sosyalizm, devrimciler için akılcı ve pratik bir yol olması nedeniyle önemliydi. Tarih bize böyle olmadığını gösterirse vazgeçebiliriz. Bu durumda ise akılcı ve pratik yolu bulmak devrimcilerin boynunun borcudur.

---

1. "Burada, başka bir yerde olduğu gibi, insanın ve doğanın özdeşliği, insanların doğa karşısındaki sınırlı davranışlarını koşullandırması biçiminde ve kendi aralarındaki sınırlı davranışlarının da onların doğayla olan sınırlı ilişkilerini koşullandırması biçiminde kendini gösterir, çünkü kesin olarak doğa, tarih tarafından henüz pek az değişikliğe uğratılmıştır." (A.g.e., s. 57)

II. BÖLÜM İÇİN EKLER

1. Ek
Parti Programları Özgürlüğü Kapsar mı?

"Sosyalizm programı" kamuoyunun bilgisine, sosyalist hareketin tarihi açısından çok nazik bir dönemde sunuldu. Dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi Türkiye diye adlandırılan bölgede yaşayan sosyalistler de bir düşüş döneminin ağır ve çeşitlendirilmiş baskıları altında varlıklarını sürdürmeye ve sosyalizmi tartışmaya çalışıyorlar. Sevindiricidir.

Sosyalizmin hedeflerine ve kimliğine sahip çıkan kim olursa olsun bu cephede olanları ancak onurlandırabilir. Onur vericidir.

Ancak içinde bulunduğumuz nazik dönem, duygudaşlıkların, düşünme ve tartışma ihtiyacını köreltmesine, geriye itmesine son derece elverişli bir dönemdir. Duygudaşlıkların, soğukkanlı ve akıllı olmayı engellemesine izin verilmemelidir.

Soğukkanlılık ve akıllılık, sosyalist hareketin en acil ihtiyaçlarından biri olan gelişmeleri tartışma ve anlama ihtiyacına ilişkindir. İlki, değişik düşüncelere açık olmak için, ikincisi ise sahip olduğumuz birikimleri ve mevzileri korumak için gerekiyor. Sosyalizmi, giderek "sınıfsız toplum"u kurma yönünde bir duygu birliğimiz var. Bununla birlikte, "Taslak Sosyalizm Programı" için daha önemli olan ikincisidir. Ama daha da önemli olan, böyle bir yaklaşımın taslağı hazırlayanlar tarafından kabul edilmesidir. Tartışma amacı belirtildiğine göre bunu ummak hakkımız var.

Bu umutla birlikte "Taslak Sosyalizm Programı"nı tartışmaya, maddeler üzerinde durmak yerine, onu genel bir bakış üzerine oturtan "Taslak Sosyalizm Programı yolun neresinde duruyor?" sorusuyla başlayabiliriz. Gerçekten, program Türkiye solunun "bütün iç öğelerinin ileri birikimini" ne ölçüde temsil ediyor? Ya da program, bir sosyalist iktidar programının ipuçlarını ne ölçüde veriyor? Ve enikonu her program bir politik metin olduğuna

göre, muhataplarına bir ölçüde kırılmış olan umutlarını yenileme imkânı veriyor mu?

Programların birer politik metin olmalarının başka sonuçları da var; bunlardan biri program tartışmalarının dışadönük olmalarıdır. Program tartışması "kendisi için bir tartışma" değildir. O, herhangi bir metinden daha fazla tamamlanmaya ihtiyaç duyar; nesnel gerçekliği etkileme iddiasında olan bir hareketin kılavuzudur çünkü. Programın "ulusal sorun"a yaklaşımı bu biçimiyle tamamlanırsa "sorun"u yaratanlar açısından hemen belli sonuçlar doğuracaktır. En azından "sorun olan uluslar" oryantalist söylemlerden biriyle daha karşı karşıya olduğunu düşünecektir. Ya da içlerinden bazıları, programı okuduktan sonra sosyalist hareketin, "yarattığı" sorunda çözümün değil, sorunun bir parçası olduğu yönündeki inancını daha pekiştirecektir. Çünkü "Taslak Sosyalizm Programı"na göre "sorun" olan ulusların ayrılma hakkı güvencededir, ama kullanmamak koşuluyla. Üstelik bu program, eski bir kurnazlığı yenileyip, ulusal soruna sınıfsal bir çözüm getirerek işin içinden çıkıvermektedir. Bu elbette "babacan" bir tavırdır, ama asla sosyalist bir tavır değildir.

Böylece program, sadece ulusal sorunu yaratanlar açısından değil, sosyalist hareketin bütünü açısından da hemen önemli sonuçlar doğuracaktır. Bu açıdan daha ilk sayfalarında "önceki programları" yenmek isteyen bir tavrın ötesinde, onları aşma yönündeki adımlar, temsil edildiği söylenen birikim, açısından daha anlamlıdır. Bu sonuca varmak için uzun boylu düşünmeye gerek yok. Bizim tarafın üç on yıllık tarihindeki parti programlarına bakmak yeterlidir. 1992 yılı itibariyle, bunlarla çizilen mevzilerden geri adımlar atılarak sosyalizm programı yapılamaz. Ama daha önemlisi, bunlara bakılarak hiç yapılamaz.

Bu önermenin anlamı şu: 1992 yılı itibariyle, yeni sosyalizm programları, geleneği yardıma çağıramaz. Artık, eski kostümlerle bir yeni oyunu sahnelemek mümkün değildir. Dünyanın bu coğ-

rafyasında yaşayan devrimcilere bundan böyle "gelenek, gelenek" diye türkü söyleyen *Damdaki Kemancı*'nın Sütçü Tevye'si rolünü biçmek hiç mümkün değildir. Kriz dönemleri hep devrimcidir ve direnmek boşunadır.

Bizler, devrimciyiz, kimliğimizin asıl belirleyeni budur. Vazgeçemeyiz. Sosyalizm ise bir programdır ve kendisi için değil sınıfsız bir toplum için programdır. Eğer iyi bir yol olmadığı ispatlanırsa vazgeçebiliriz. O takdirde iyi ve doğru yolu bulmak devrimcilerin boynunun borcudur. Şimdi bir bunalım yaşanıyor ve bunalım büyük bir kolaycılık geliştirdi. Bu kolaycılığı şöyle ifade edebiliriz: "Sosyalist ülkelerde yaşanan bu bunalımın bizatihi sosyalist dünya görüşünün, sosyalist ilke ve hedeflerin bunalımı ya da bunların geçersizleşmelerinin göstergesi sayılmaları doğru değildir." Programda böyle ifade ediliyor. Bu ifadenin, kendimizi olumlamanın dışında bir şey ifade etmediğini yazıcıları da biliyor. Sosyalist ülkeler ile sosyalist ilkeler arasında daha çok kısa zaman önce kurulan özdeşliklere "pardon" diyebilirsiniz, ama bu, o ülkelerin krizini açıkladığınız anlamına gelmiyor.

Koskoca bir dünyanın yıkılışını "savunma harcamaları", "kapitalizmin kendini stabilize etmesi", "sosyalist ülkelerin bir sistem oluşturamaması", "ideolojik hegemonya eksikliği" ya da "önderlerin öznel hataları"yla açıklamak yeterli değildir. Ortada bir sorun –istenirse bunalım da denilebilir– var ve bu "reel sosyalizmin" bunalımıdır. Bu anlayış, bu bakış açısı, bu teorik sistem olgulara uymamıştır ve olguları onu karşılamayan teoriye uydurmaya çalışmanın kimseye bir faydası yoktur.

Sosyalist dünyanın asıl sorunu, kapitalist dünyanın değerlerinin karşısına kendi değerlerini koyamamış oluşundandır. Dünyanın bu parçasında yaşayan sosyalistlerin büyük bir bölümü, "70 yıllık sosyalizm deneyi olan" eski Sovyetler Birliği'nin işçi sınıf(lar?)ından bu kötü gidişe dur demesini umuyor. Ne büyük trajedi!

"Sosyalist ülkeler topluluğu", savunma harcamalarından çok

"insan hakları", "demokrasi", "piyasa" vd. önünde diz çöktü. Ne büyük trajedi!

Çözülen "sosyalist ülkeler topluluğu", onların haklarını, üretim özgürlüğüyle tanıştıramadı. 70 yıllık sosyalizm deneyinden geriye "Stahanovizm", "planlama", "gecikmiş tanrılar" vb'leri kaldı. Ne büyük trajedi!

Ve bizler, Türkiyeli sosyalistler, artık, çok geç de olsa bu konuda cesaretimizi toplamalıyız. Bu sorunun cevabı alınmadan yeni bir sosyalizm programı yapmak mümkün değildir.

"Taslak program"da da söyleniyor; "son gelişmelerde kapitalizmin tüketim ideolojisinin, burjuva milliyetçiliğinin ve dinci gericiliğin hızla yükseliş kazandığı görülmüştür". Ancak bunu görmek 1992 yılı itibariyle marifet olmaktan çıkmıştır. Nedenlerini görmek ise hâlâ eski hurafelerle dolu kafalar için büyük marifetler gerektiriyor.

Oluşturacağımız sosyalizm programı, tüketim ideolojisi, milliyetçilik ya da dincilik önünde bozguna uğrayacaksa, kapitalizmin öz çocuğu "insan hakları" önünde diz çökecekse, onu yeniden düşünmekte yarar var.

Sosyalistler, insan soyuna bu illetten kurtulmak için ne önerecek; mülksüz sınıflar, açlığın tehdidiyle çalışmaktan nasıl kurtulacak; bu toplumun inorganik koşullarına ve ilişkilerine karşı nasıl durulacak ve en son ona nasıl bir organik yapılanma öneriyoruz?

Elbette işimiz parti kurmakla tamamlanmış olmuyor.

Parti, sınıfsız toplumun sihirli değneği değildir; olmadığı anlaşılmıştır. Bir zamanların "gerçekleşmiş sosyalizm rüyası" Doğu Almanya Cumhuriyeti Partisi'nin genel sekreteri, yakın zamanda Almanya Federal Cumhuriyeti'nin lanetinden sığınacak yer bulamadı. Aziz Nesin, büyük bir iyilik yaparak evinde konuk etmeyi teklif etti. Hiçbir parti ve onun hiçbir üyesi bir daha bu duruma düşmemelidir. Bu duruma yol açacak partileri kurmamakta yarar var.

Bu olayın bir de dolaylı çıkarımı var: İşçi sınıfının, içinde de-

belenip durduğu bok çukurundan bir gün çıkacağına olan inancınıza bütün benliğimle katılıyorum, ama kokusundan kurtulması öyle kolay olmuyor.

Sosyalizm programları, onları bu çukurdan ve kokusundan kurtarmanın ve arındırmanın bir yolunu bulmalıdır ve önermelidir; başka çaresi yoktur.

Bizler, savaş durumlarında askerlerin idam edilebileceğini programlarımıza koymak yerine, gerçek bir insanlar toplumunun, bir sınıfsız toplumun ilkelerini ve değerlerini aramak, bulmak ve savunmak zorundayız, işçi sınıfına –hazır olsun olmasın– bayraklarının üzerine üretim özgürlüğünü yazmasını önermek zorundayız. Çiklet, blucin ve kolayla cezbedilen bir işçi sınıfının içine düştüğü koma halinden hepimiz sorumluyuz. Sosyalizm programları bu sorumluluğa sahip çıkmalıdır.

Sorumluluğa sahip çıkma, "İşçi sınıfı güçlüdür ve öncüdür" türünden bir retorik sorunu değildir. Öncülük, işçi sınıfına gökten zembille indirilmedi. Ve artık, sosyalizmin "tek ülkesi"nde heykellerine domates atılan o güzel insanların söylediği gibi "işçi sınıfı ya devrimcidir ya da hiçtir".

Öyleyse, "sosyalizmin koşulları, proletaryanın bir toplumsal sınıf olarak belirdiği bütün topraklarda" değil, onun bir devrimci sınıf olabildiği yerde aranmalıdır. Bugün, sosyalizm her zamankinden daha fazla kendi iç sorunlarıyla karşı karşıyadır. Sosyalizmin geleceği için acil olan, işçi sınıfının devrimciliği sorunudur. Partilerin sihirli değnek olmaması, devrimci bir işçi sınıfına ihtiyaç duymasından kaynaklanıyor. Devrimci bir parti, komplocu bir parti, uzlaşmacı bir parti arasındaki salınmaların önemli bir nedeni budur. Partiler, sınıf tandanslı partiler, sınıfın içinde örgütlenmelidir. Sınıfın hiçlik ile devrimcilik arasındaki kararsızlığından etkilenirler. Bu ve benzeri birçok nedenle sosyalist iktidarlar tek başına politik hareketliliğe dayanamıyor. Mücadele edebilmek için de, iktidarı almak ve tutmak için de sınıfın kendi öz örgütlenmeleri hep can alıcı bir rol oynuyor.

Sınıfın öz örgütlenmeleri, layık olduğu şekliyle sosyalizm programlarına henüz girememiştir. Sınıfın bu konudaki yaratıcılığı da henüz atıl durumdadır. İşçi sınıfı, kendi öz örgütlenmelerini yaratmadaki yaratıcılığını göstermeden içinde debelendiği çukurdan kurtulamayacaktır.

1992 yılı, yerleşik örgütlenmelerin (parti, sendika, vb.) sınıfın nezdinde eski inandırıcılığını yitirdiğine tanık oldu. Eski tarz örgütlenmeler, kendini yeniden üretmede ciddi tıkanıklıklarla yüz yüzedir. Politika cephesindeki bu krizi aşmadan tek bir adım atmak mümkün değildir. Sınıfın öz örgütlenmeleri ile "politik faaliyeti" birleştirmek, tek çıkış yoludur. SBKP deneyimini, sosyalizmin tarihine işçi sınıfı kaldırdı; bunu göreceğiz. Onu bu tarihin dışına itmek ise başka bir kolaycılığı ifade ediyor. SBKP, sosyalizmin tarihinin dışında değildir. Bunu belki en iyi "Taslak Sosyalizm Programı"nın hazırlayıcıları biliyor.

Reddedemeyiz ve kurtulamayız. SBKP'nin trajik sonu, sosyalizm düşüncesinde ciddi bir krize tekabül ediyor. Krizlerin devrimciliğinden kuşku duymamak gerek. SBKP deneyinden, onu tarihin dışına iterek değil, aşarak kurtulma şansımız var. Bu şansı kullanmalıyız.

SBKP deneyi, sosyalistlerin seçtiği iktidar yollarından birinin başarısız olduğunu gösteriyor. Bu aynı zamanda onun üzerinde durduğu bakışın, yerleşik politika yapış tarzının yanlışlığını ifade ediyor. SBKP'nin temsil ettiği gelenek ve onun Marksizm anlayışı eksiklidir.

Eksiklikler bizimdir. Eski marangozlar da, kullandığı aletler de eşitlikçi bir toplumu, sınıfsız bir toplumu kurmada yetersiz kalmıştır. Bu anlayışın ve onun Marksizm'inin gelebildiği yer budur.

Öyleyse sosyalizm programları, kolaycılığa kaçmadan bu yapılanma ve bu anlayışla hesabını kapatmalıdır. Bizler, Sovyetler'i "Yalova kaymakamlığı", işçi sınıfını ise siyasetinin nesnesi yapan anlayışlarla yollarımızı farklılaştıracağız.

"Taslak program"da da söyleniyor: "Türkiye sosyalist hareketi

bugün, artık, yeni bir döneme başlamak durumundadır." Katılmamak mümkün değil. Ancak ona anlamını verecek olan "nasıl" sorusudur. Başlaması gereken yeni dönemin ihtiyaç duyduğu yeni insanı bu anlam çerçevesinde bulacağız. Yeni dönemin başlaması buna bağlıdır. Ve yeni insan için şimdiye kadar bulunabilen tek ölçü birimi vardır: devrimcilik! Sosyalizm programları bu yolu kapatmamalıdır.

"Yeni insan" yalnızca "sosyalizmin aracı" değildir. Görmemezlikten gelinemez; ancak "silahlı kuvvetler", "parasız temel eğitim", "topyekûn savaş", "devlet", "demokratikleştirilmiş alt-üst ilişkileri", "hiyerarşik düzen", "korunmaya muhtaç ulusal ve etnik topluluklar", "çalışma hakkı", "tembellik", "cezaevleri", "profesyonel iç güvenlik örgütleri", "ceza yasaları", "kişisel yaşantıları denetlenen yöneticiler", "mahkûmlar" vb. kavramların bir sosyalizm program taslağının yapılacak işler bölümünde bu kadar rahat ve bol kullanılması kaygı vericidir. Bunlarla ne yeni bir döneme ne de sosyalizme başlamak mümkündür. Sosyalizm programları "muz cumhuriyetlerinin" askeri darbe planı değildir.

Sosyalizm programı bir özgürlük planıdır. Köklerinde ütopyalar var. Ütopyasız yeni insan yaratılamaz. Bunların olmadığı bir yeni düzeni düşleyebilmeliyiz. Sosyalizm programları bu düşü içermelidir. Artık, devletin olmadığı, ceza yasalarının, disiplinin, hiyerarşik düzenlerin, mahkûmların, tembellik suçunun, çalışma hakkının, profesyonel iç güvenlik örgütlerinin olmadığı bir program yapılmalıdır.

Bunu, bundan böyle üretici güçlerin yeterince gelişmesine bağlayamayız. Sosyalizm, giderek sınıfsız toplum, birer "üretim düzeni" değildir. Kapitalizmin ve onun inorganik koşullarının ürünleri yalnız başına "bolluk"la aşılamaz.

İnsanın, doğayı kontrol edememesinden kaynaklanan bağımlılıklarından kurtulması elbette önemlidir. Planlama bu zorunluluktan doğdu. Ancak sosyalizmin sorunu, daha çok bu zorunluluğun tek taraflı olarak çalışan sınıfların, proletaryanın sırtına

yüklenmesidir. Önce bundan kurtulacağız. Doğanın ve üretim araçlarının fiili ve entelektüel mülk edinilmesini ortadan kaldıracağız. Böyle bir devrimin önkoşulu ise "çok çalışma"dan önce "özgür çalışma"dır. "İş" ile "yaşamın" barıştırılması, giderek kaynaştırılmasıdır.

Öyleyse sosyalizm programları, proletaryaya "kendisini ortadan kaldırmayı" bugünden önerebilmelidir.

"Özgür çalışma"nın ön hazırlığı ise yarına bırakılamaz. "Politik" mücadele ile "sendikal" mücadele arasındaki işbölümünü reddeden "sosyal" bir örgütlenme, sınıfın tarihsel çıkarları etrafındaki öz örgütlenmesi böyle bir hazırlığı bugünden üstlenmelidir.

Politik ve pedagojik araçlar, sınıfın devrimci yürüyüşünü sağlamada yetersiz kalmıştır. Sadece üretim sürecindeki değil, bütün zamanı kontrol edilen bir proletaryaya politik ve pedagojik araçlarla ulaşmak her zamankinden daha zordur.

Sosyalizm programları proletaryaya, burjuva pratiğinin dışında yeni bir örgütlenme önermek zorundadır. Örgütlenme, günlük yaşamın devrimcileştirilmesinden, mücadele için gereken "fon"un sağlanmasına kadar, birleşmiş ve alternatif bir yaşamın gereklerini karşılayacak organik bir yapılanma olmalıdır.

Hepsinden önemlisi ise "eşitlik ve özgürlüğün", "tarihsel materyalizmin" yol göstericiliğiyle dolaşım alanının dışında ve üretim alanı içinde yeniden tanımlanmasıdır. Piyasanın ve Benthamcılığın mümkün kıldığı eşitlik ve özgürlüğün, sınıfsal karakteri teşhir edilmek bir yana "bilimsel sosyalistler" için bile hâlâ karmaşık ve anlaşılmaz bir sorun olmaya devam etmektedir. Bizim tarafta "iktisat bilimi" bu karmaşadan doğdu. "Eşitlik, özgürlük, demokrasi, piyasa ve Bentham" arasındaki ilişki ile üretimde eşitlik ve özgürlük; bu karşıtlık ve bu çatışma sosyalizm programının asıl gerekçesidir. Sosyalizm programları bu gerekçeyi içermelidir.

"Taslak Sosyalizm Programı" için temennileri çoğaltmak mümkün; temennilerle onu bir program haline getirmek ise pek

mümkün görünmüyor. Taslak program, ne yazık ki bir bütün olarak devrim ve sosyalizm yolunun epey uzağında duruyor. Üzerinde düşünmeye ve tartışıl-maya ihtiyacı var.

"Ulusal sorun"a yaklaşımını ise ayrı tutmak gerek; bu bölümün tartışılabilecek bir yanı yok. "Taslak Sosyalizm Programı"nın hazırlayıcılarının, söz ettikleri "sorun"dan, verdikleri izlenim kadar uzak olduklarını sanmıyorum. Nedeni her ne ise, sergilenen yaklaşımın bizim taraf için bir talihsizlik olmasını engellemiyor. Yaklaşımın dili ve mantığı, ortalama düzen partilerinden bir adım ileride değildir. Şimdi Türkiye'de sorunu söylendiği biçimde çözmek isteyen bir "baba" var ve onun rolüne talip olmak isteyenlerin işi zordur.

Sosyalistler, Kürt ulusunun "hamisi" değildir. Ayrılma hakkı gibi birleşme hakkı da tarafların eşit siyasal özneler olduğunu varsayar. Başkalarının iradesine tabi olan ayrılma hakkı, hak değildir. Bu hakkın burjuvaca mı, proleterce mi kullanılacağı ise bizim tarafın partilerinin müdahale alanına girmemelidir. Dostluğun ve yol arkadaşlığının gereği budur. Başka örnekleri var ve yanlışlarda ısrarlı olmanın anlamı yok.

Sosyalistler, bu"'sorun"da "savsaklamak" ile "yaltaklanmak" arasındaki uç tavırlarla taraf olamaz.

Türkiye'nin devrimci bir programa ihtiyacı var; bizler, böyle bir program yapmak için gereken güce ve birikime sahibiz. Bütün iş, duygu ortaklıklarının yeni ortaklıklarla geliştirilmesine kalıyor.

2.Ek
Sendikalar Ne İş Yapar?

DİSK'in "Ören Toplantıları" dünya tarihinin karmaşık ve sorunlarla dolu bir döneminde yapıldı, işçi sınıfının adına yazılı olan bir devrimci hareket büyük bir restorasyon dalgasıyla birlikte geri çekildi. Karşı taraf, onun aleyhine olan bir dünya düzenini kurduğuna ciddi bir biçimde inanıyor. İşçi sınıfını ve ondan kaynaklanan siyasal akımları düzenin içine kanalize etmek daha kolaylaştı. Dönemin "kitleler" nezdindeki ana eğilimi "Ören Toplantıları"nın "Sunuş" raporunda belirtildiği gibi sadece "sendikadan kaçış" değil, var olan bütün kurumların, siyasal partilerin, örgütlerin eski inandırıcılıklarını yitirmesidir. Bugünden bakıldığında eğilimin ana yönlendiricisinin, var olan alternatif ya da muhalif yapıların kendilerini statükodan yeterince ayrıştıramaması olduğu anlaşılıyor.

Böyle bir dönemde DİSK, Ören'de bu eğilimi tersine geliştirmenin yollarını aradı. Bu, Ören tartışmalarının niyet bölümüdür. Bir de tartışmaların ortaya koyduğu "sonuçlar" var. Ören'de "sonuçlar" ile niyetler birbirinden oldukça uzak duruyor.

"Ören Tezleri"nde sıkça tekrarlanan bir deyimle "12 yıl aradan sonra" DİSK'in hâlâ bir "tanıma" ihtiyacı var. Dünyanın gelip dayandığı bu aşamada tanım ihtiyacı önemlidir; yol, tanıma ulaşılabildiği oranda açılacak.

"Ören Tezleri"nde yapılan bir tanım var: "12 Eylül darbesi öncesinde Türkiye'de işçilerin ve emekçilerin ekonomik-demokratik hak ve özgürlükler için vermiş oldukları mücadelenin ön safında yer alan" ve üstüne üstlük "aktif ve kararlı bir sendikal örgüt". Bu da bir tanım ve böyle tanımların ortaya çıkardığı bazı ironik sonuçlar var; tanımın 12 Eylül'le sınırlanmış olması, misyonun 12 Eylül sabahı bitmiş olduğu anlamına mı geliyor? Gerisinde ise Selimiye Kışlası önünde oluşturulan kuyruklar var. Eylül darbesi

öncesinde herkes, her kurum "demokrasi mücadelesi" veriyor, sonunda ise demokrasi yerine diktatörlük geliyor.

Ancak DİSK'in sorunu, bütün sendikal örgütlenmelerin sorunu düşünüldüğü gibi "demokrasi mücadelesi"ni iyi verip vermemiş olmaları değildir. Artık, sendikal hareket bir anlamda kendi misyonunu tamamlamıştır. Sendikal hareket, tamamlanmış misyonuyla sınıfı kemirip bitiren bu düzenin önemli bir parçası haline geliyor. Bu düzenin kendini yeniden üretmesinde sendikaların, artık, önemli fonksiyonları var. Sendikalar düzen için "tehlikeli" olmaktan çıkmıştır: Sorun budur.

Sorun bu ise, sendikaların, giderek DİSK'in bir tanıma, yeni bir tanıma ihtiyacı var. Sendikalar ve bu arada DİSK, "yeni dönem"de hangi misyonları üstleneceğine karar verecek ve düzen karşısındaki konumunu yeniden düşünecek. Ya "kitleler"in eğilimiyle kaldırılıp atılacak, ya sınıflar arasında iş akitlerinin yasal bir parçası haline gelecek ya da gerçekten sınıf mücadelesi temelinde bir sendika olacak.

"Sendikadan kaçış", elbette "dünyanın ve değerlerin değişmesi"yle ortaya çıktı. Bir saptamadır, ancak böyle kaldığı sürece çok da anlamlı değildir. "Dünyanın ve değerlerin değişmiş" olduğu tezi, aptal köşe yazarlarının bu amentüsü, bir totolojidir; zenginlerden yana değişen dünyaya bir yaltaklanmadır. DİSK, bu soruyu öncelikle "Dünyanın değişmesi, işçi sınıfı için ne getiriyor?" biçiminde sormak durumundadır. Böyle sorulduğunda, dünyanın değişmesinin, işçi sınıfı için pek hayırlı olmadığı görülecektir.

"Değişen dünya", sınıfa "özgürlük ve eşitlik" vaat etmiyor. Çünkü "Yeni Dünya Düzeni", işçi sınıfının yeni bir dünya özleminin külleri üzerine kuruluyor. Bunu göreceğiz. Sendikalar, partiler vb. bu özlemi kucaklayamadıkları için göçüp gittiler. "Ören Tezleri" bu gerçeği anlamadığı gibi, anlayabilmesinin de yollarını kapatıyor.

Hal bu iken, "dünya böyle değişmişken", değişen değerle-

re "üretken emeğin aşağılanması" örneğini gösterip, bundan da "ileri endüstriyel bir toplum olabilmenin temel koşullarından biri olan ahlaki zeminin (ne demekse bu) tahrip olduğu" sonucunu çıkaramayız. "Ören Toplantıları"nın "Sunuş" raporunda var. Oysa sendikaların, bu arada DİSK'in görevi "ileri endüstriyel bir toplum yaratmak" değildir. Sendikalar, işçi sınıfının önüne daha iyi sömürebilecekleri ekonomik yapıları koyarak inandırıcılıklarını sürdüremezler. DİSK, bu düzenin planlama teşkilatı değildir.

Bu düzenin bir "planlama teşkilatı" var; Ören'de eylem birliği yapılması gerektiği söylenen şaibeli bir büyük sendikanın en önemli görevi üretimin artışını maksimize etmektir. Sendikalar için de, karşı tarafın işbirlikçisi olmanın hiçbir güvencesi yok.

Türk-İş "Gompersizm"le maluldür. Bunun adı, Ören'de "Sunuş" raporunda belirtildiği gibi "partiler üstü politika" değildir. Türk-İş'in ve diğer sendikaların geçmişte ve bugün "partiler"le çok sıkı ilişkileri oldu. Gompersizmin yaratıcılığı burada değil: Gompersizm, sendikal hareketi, sol akımlara kapatmakla ünlüdür. Bu politikanın başka da bir anlamı yoktur.

"Sunuş"ta ikinci tehlikeli eğilim olarak "sendikaları parti politikalarının basit bir aracı gibi gören anlayışlara" değiniliyor. Geçmişte DİSK'in bu anlayışa "karşı çıktığı" tartışmalıdır. Geçmişte her iki sendika da, hiç olmazsa belli bir anlamda Gompersizm'in ana eğilimini paylaştılar. Geçmiş, her zaman tartışılmaya muhtaçtır: tartışılmalıdır.

12 Eylül'den önce DİSK'e danışmanlık yapmış bir araştırmacı, bu konuda şu notu düşüyor: "... toplumsal ilerlemenin asıl başarısı kendinden olmayan sosyalist kadroların DİSK içinde tasfiye edilmesinde görülmüştür. DİSK içinde 'toplumsal ilerleme'yle aynı çizgiyi daha iyi temsil ettiklerini iddia ederek rekabete girişen oluşumların hepsi yenilgiye uğramışlardır. 'Toplumsal ilerleme' bu başarısını sağlamak için kendisine çok değişik müttefikler bulmakta güçlük çekmemiştir." Durum bu. On iki yıl ara, unutmak için öyle uzun zaman değildir.

Demek ki bu aşamada bir tanım ve bir tartışma ihtiyacı var. Tanım, elbette belli oranda tartışmadan çıkacak. Ören'de de tartışıldığı yönünde işaretler var. Ancak başka bir yönde: 9 Haziran 1992 tarihli "Teknolojik Gelişme ve İşçi Sınıfına Etkileri" başlığını taşıyan raporda şöyle ifade ediliyor: "İşçi sınıfı ve toplumun önüne birçok yeni sorunu ve imkânı birlikte koyan bilimsel ve teknolojik gelişmeleri belirleyen temel özellikler şöylece sıralanabilir: elektronik ve mikroelektronik sistemlerin mekanik, elektromekanik ve elektrikli sistemlerin yerini alması, sayısal teknolojinin üretim süreçlerine girmesi, bunlara bağlı olarak makine ve ekipmanların küçülmesi, yazılımın donanıma egemen olması. Bu olgunun sanayide yarattığı bir dizi olgunun başında küçük ölçekli, esnek işletme modellerini mümkün kılması gelir. Pazarın değişen taleplerine anında cevap verebilen bu modeller sanayinin örgütlenmesinde dikkate değer bir âdemimerkeziyetçiliği doğurmuştur." Tartışma bu; artık mümkün olan "küçük ve esnek işletmelerin" işçi sınıfına ne gibi sorunlar ve imkânlar getirdiği pek anlaşılmasa da, bu dil, işçi sınıfının entelektüel tarihine bir katkıdır. Hiç kuşku duymamak gerek.

"Tartışma" devam ediyor: "Günümüzde derin bir sorun olarak ortaya çıkan başka bir olgu vardır. O da kâr etmek için uluslararası pazara açılma zorunluluğudur. Kurulan her yeni işletmenin amacı uluslar üstü bir konuma, en azından kendi faaliyet alanı içinde, gelmek olmaktadır." Bu paragraflar aynı metin içinde ve alt altadır. Bir yandan küçük işletmelerin mümkün olduğu iddia edilirken hemen ardından işletmenin uluslar üstü bir konuma gelmek zorunda olduğu söyleniyor.

"Değişen dünya"nın bir oyunu değilse, bu tartışmanın amacı nedir? Ören'de DİSK'e yararı ne?

Bu görüşler, bir bilgisayar firmasının yolu yanlışlıkla Ören'e düşmüş pazarlama elemanının düşünceleri değilse, bir talihsizliktir. Bu türden yanlışlarla dolu ve cahilce bir liberallikle tartışmanın kimseye herhangi bir yararı yoktur.

Bu metin bir belgedir ve özenle saklanmalıdır. "Teknolojik gelişmenin makro düzeydeki en önemli sonuçlarından biri de iletişim alanında ortaya çıkmaktadır. Sayısal elektroniğin gerek gücü gerekse ucuzluğu, iletişim olanaklarını neredeyse sınırsız denilecek şekilde artırmış, siyasi, coğrafi sınırları ve yasaların engelleyemeyeceği bir hale getirmiştir. Ülkemizde özel TV istasyonlarının yayınlarında somut şekilde görülen bu olgu, bilginin herkes tarafından ulaşılır, kullanılabilir ve hatta üretilebilir olması imkânını doğurmuştur." Bu "kehanet" de "Teknolojik Gelişme ve İşçi Sınıfına Etkileri" başlıklı raporda yer alıyor.

Bu liberal kehanetten ne çıkaracağız? DİSK, işçi sınıfını bilgilendirmeyi "özel televizyonlarımıza" ihale edecekse bunu açıkça söylemelidir. Pazarlamacı dili ve mantığıyla lafı dolandırmanın yararı yoktur.

Cehaletin, işçi sınıfı adına konuşan bu liberal cehaletin, Ören'de kendini bu kadar rahat ifade edebilmesi kaygı vericidir. Ören'deki liberal cehalet, işçi sınıfına "bilgi işlem araçları"nı kullanmayı öğrenerek kurtulmayı önermektedir. Eğer bunları dinleyecek ve inanacak bir tek işçi varsa kaygı duyulmalıdır.

Ören'de konuşulanların büyük bir kısmının bir işçi sendikasının mücadelesi anlamında hiçbir değeri yoktur. TÜSİAD türünden "sendikalar" için hazırlandığı izlenimini vermektedir. Dünya, işçi sınıfı için değişmese de, "arada" sınıftan gelenlerin bazılarının "dünyalarını ve değerlerini" değiştirdikleri anlaşılıyor.

"On iki yıl ara" DİSK'lileri içeri atmak için değil, devrimi, sosyalizmi, sınıfsız toplumu unutturmak için yapıldı. Ören'de hiçbiri yoktur, kaygı duyulmalıdır.

Teknolojinin gelişmesinin, işçi sınıfı için rapordakine benzer ucube sonuçları yoktur; herkes biliyor. Teknoloji, bu düzende yalnızca daha az emek gücü ile daha çok üretim anlamına gelir. Bu bir yandan yaratılan değerin daha büyük kısmına el konulması ve daha fazla işsizlik demektir. Öte yandan ise otomasyon, işçinin

iş makinelerine daha çok bağımlılığı sonucunu verir. Bu da daha acımasız iş koşulları demektir.

İşçinin köleliğini yaratan şey, üretim için gereken bilgi düzeyine sahip olmaması değil, onun dolaşımda bir emek gücü satıcısı olarak, mülkiyetten arındırılmış "özgür bir insan" olarak bulunmasındandır. 8 Haziran 1992 tarihli "Geri Kalmış Ülkeler ve Teknoloji" başlıklı raporda da söyleniyor: "Teknolojinin verdiği olanakların demokrasinin gelişimi için kullanılması, 'özgür yurttaşların' oluşumunu hedeflemek." Bunlar DİSK'e öneriliyor. "Demokrasiler"deki "yurttaşlar" zaten "özgür"dür. Parası varsa, satacak bir şeyi varsa proleter olup olmadığının hiçbir önemi yoktur. Bu nedenle, demokrasiyi tanımlamadan, kapitalizmden söz etmeden "özgür yurttaş" yaratmayı istemek bir totolojidir; düzenin diliyle konuşmaktır.

DİSK, bu arada, işçi sınıfından, özgürlükten ve eşitlikten söz etmek istiyorsa üretim alanından başlamalıdır. Proletaryanın özgürlüğü ve eşitliği üretim alanında biter ve başlar. "Özgür yurttaşlar" bu alana girer girmez derhal bütün sahte görünümlerini yitirir ve aslına rücu ederler. Fabrikanın kapısında "özgür yurttaş" kimliğinin bir geçerliliği yoktur.

Üretimde özgürlük, bu zamana kadar sendikaların ilgi alanına giremedi. Ören'de "ücret sendikacılığı" deniyor. Sendikaların gerçekte yaptığı iş budur; ücret sendikacılığıdır. Hepsi eninde sonunda ücretlerin artırılmasıyla ilgilidir. Hiçbir sendikal yapı, "ücretlilik sistemi"nin kendisine muhalif değildir. Sendikalar, "... sonuçlara karşı mücadele etmektedirler, bu sonuçların nedenlerine karşı değil; ... aşağı doğru inen bir hareketi yalnızca geciktirmekte; ama yönünü değiştirememektedirler; ancak geçici çareler bulmakta, ama hastalığı iyi etmektedirler".

Yüz yıldan fazla bir zaman önce yapılan bu uyarı ne yazık ki unutulmuştur. Hatırlatmakta ve hatırlamakta yarar var: "Sendikalar, sermayenin saldırılarına karşı direniş merkezleri olarak yararlı iş görürler. Güçlerini pek yerinde olmayan bir biçimde kul-

landılar mı, kısmen hedeflerini gözden kaçırırlar. Aynı zamanda mevcut düzeni değiştirmeye çalışacakları ve örgütlü güçlerini, işçi sınıfının kesin kurtuluşu, yani ücretlilik sisteminin kesin olarak kaldırılması için bir araç olarak kullanmaya çalışacakları yerde, düzenin sonuçlarına karşı gerilla savaşlarıyla yetindikleri anda da, hedeflerini büsbütün yitirirler."

"On iki yıl aradan sonra" DİSK'in kendisini saran bu ölü kabuğu atma şansı vardır. Türkiye'de "dünyanın ve değerlerin değiştiği" bir zamanda DİSK'in, herkesin tarihi bir "iş"i yapma şansı ve olanağı vardır. Kullanacak mıyız ve kullanmaya hazır mıyız? Sorun budur.

Ancak kimse kendi konumunu abartmamalıdır; sendika bir yoldur ve her şeye rağmen önemlidir. "Parti" bir yoldur. İkisinin arasında komün türü sovyet türü örgütlenmeler var ve çok daha önemlidir.

Ekim Devrimi'nde parti, sendika, sovyet denkleminde çözümü parti sağladı, belirleyici öğe parti oldu. Parti, Sovyetlere mesafeli yaklaşan Lenin'in seçimidir ve sınıfa ait dönüşümler "işçi demokrasisi"ne bırakılmıştır. "İşçi demokrasisi"nin dönüştürücü etkisi için zaman ve zemin bulunamadan yola çıkıldı. Parti ve sendika, işçi sınıfının "günlük yaşamı" ile "tarihsel hedefleri" arasında bir işbölümüne tekabül ediyor. Aralarındaki ayrılık aşılmaz değildi.

"Değişen dünya"yla birlikte, var olan kurumlar ve bu arada sendikalar "kitleler" için inandırıcılıklarını yitiriyorlar. Bu, yerleşik düzenin ve değerlerin dışına çıkılamaması oranında etkisi artan bir doğrudur. Ama aynı zamanda bir yenileme imkânıdır, kullanılmalıdır. "Değişen dünya" DİSK'e, hepimize "farklı" olmanın yollarını açmıştır.

Ancak "iş"in özü düşünülmelidir, biçimi düşünülmelidir. İşçiden aidat alıp, düzenle iyi geçinecek bir sendikanın "değişen dünya"nın altında kalması kaçınılmazdır.

Parti ve sendika, ikisi de sınıfın içinde örgütlenmelerdir. Sınıf

ile örgütlenmelerin ve üzerinde durdukları işbölümünün yapısından dolayı bir mesafeleri hep oldu. "Bürokratizm" hastalığının ana nedeni budur.

"Aşma"nın yolları var; "aşma"nın yolu "sınıfın öz örgütlenmeleri"dir.

"Değişen dünya" bütün ülkelerin işçilerinin birleşme koşullarını değiştirememiştir. O, ücretli çalışmadır, onun varsayımı olan özel mülkiyettir, dolaşıma tabi "özgürlük ve eşitlik"tir. Ören'de liberal cehaletin, "İşçi ve emekçilerin sanayi devrimi ile içine girilen süreçte yaşadıkları tüm sorunların kaynağında, temsil ettikleri emeğin bilim ve teknolojiden, yeni bilgi, bilgi üretim faaliyetinden –zihni emekten(?)– ayrıştırılarak giderek mekanik bir işlemin ifasına kadar varan bir kol emeğine indirgenmiş, indirgenmekte oluşu vardır" demesinin hiçbir kıymeti, hiçbir yeniliği ve hiçbir ciddiliği yoktur. Bu bir burjuvanın şişinmesidir; "akıllı burjuvalar ahmak işçileri çalıştırır". Denilmek istenen budur! Bu, yanlış yere gelmiş başka bir liberal ahmağın saçmalamasıdır. DİSK'e liberal ahmaklığın bir yararı yoktur.

"Sermayeyle olan yerel ve günlük mücadeleye çok fazla eğilmiş olduklarından, sendikalar, ücretli kölelik sisteminin kendisine karşı harekete geçmekte sahip oldukları gücü henüz tam olarak kavramış değillerdir." Artık, bu gücün "büyük tarihsel misyonların" farkına "bir miktar" varmasının zamanıdır. Değişen dünya DİSK için, hepimiz için bir yol ayrımıdır. Ya teslimiyet ya da sınıfsız, sömürüsüz bir dünya için mücadele! Nerede gideceğimize biz karar vereceğiz, sınıf karar verecek.

"Ücretlilik sisteminin kaldırılması!"

Sınıfın "değişen dünya"ya verebileceği tek cevap budur.

III. BÖLÜM

ÇÜRÜME ÇAĞINDA SANAT, KÜLTÜR VE TEKNOLOJİ

Teknoloji ve İdeoloji

Marx, *Kapital*'de, J. S. Mill'in *Ekonomi Politiğin İlkeleri* adlı yapıtında "Bugüne kadar yapılan bütün mekanik buluşların, insanoğlunun katlandığı günlük meşakkatleri hafiflettiği kuşkuludur" dediğini aktarır ve ekler: "Ne var ki bu, hiçbir şekilde, makinenin kapitalistçe uygulanmasının amacı değildir. Emeğin üretkenliğindeki diğer bütün artışlar gibi makine de, metaların ucuzlatılması ve işçinin kendisi için çalıştığı işgücü kısmını kısaltarak, karşılığını almadan kapitaliste verdiği diğer kısmını uzatmak amacıyla kullanır. Kısacası makine bir artıkdeğer üretme aracıdır."[1] Böyle bir trajik olay karşısında Marx'ın yaklaşımının çok kuru olduğu düşünülebilir, ancak duygusal bir yaklaşımın da soruna çözüm getireceği kuşkuludur.

Makinenin tarihini yazan Walther Kiaulehn ise olaya Marx'tan biraz daha duygusal yaklaşan Edmund Cartwright adlı şairin hikâyesini şöyle anlatır: "Onun mesleği papazlıktı. Bu şair, dokumacılara acıdığı için makineli dokuma tezgâhını icat etti. Bu tezgâhlar dokumacıları da, onların bükücüleri indirdikleri proleterlik derecesine düşürdü. Dokumacılar aç kaldılar ve yoksulluklarını öyle acı bir şekilde haykırdılar ki bu zavallıların ıstıraplarını Tanrı'nın sesiyle insanlara ilan için birçok yeni şairin doğması gerekti."[2] Öyleyse, Mill'in ve şairimizin düştüğü nahoş duruma

1. Karl Marx, *Kapital*, c. I, s. 385.
2. Walther Kiaulehn, *Demir Melekler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, 1971, s. 23.

düşmemek için Marx'ın "kuru" yaklaşımına tekrar dönmenin sayısız yararı var. Mill ve şair Cartwright, makineyi düşünürken, mülkiyeti gözden kaçırmakta ve mülkiyeti gözden kaçırdıkları için proleterler derhal "insan" biçimine bürünmektedir. Durum böyle olunca, teknolojik buluşların nasıl olup da insanın yaşamını kolaylaştırmadığı ve daha kötüleştirdiği bir bilinmez olarak kalmaktadır. Sorunu çözmek için, Marx'ın yaptığı gibi, Mill'in önermesindeki insanın yerine proleteri koymak ve şairimize de mülkiyeti hatırlatmak gerekmektedir.

Böyle bakıldığında, Mill'in yargısı kuşkuludur; bugüne kadar yapılan buluşlar "insanoğlu"nun hiç olmazsa bir bölümünün katlandığı günlük meşakkatleri oldukça azaltmıştır. Mülk sahibi sınıf, teknolojinin verdiği olanakları da kullanarak doğal zorunluluğun boyunduruğundan kurtulmuştur.

Ancak, elbette Mill'in kastettiği de bu "mutlu" insanlar değildir. O, insan derken mülkiyetten arındırılmış geniş mutsuz kitleyi kasteder. Onun için, makine, doğal zorunluluklarla daha açık biçimde yüz yüze gelmek demektir. "En gelişmiş makine, işçiyi bir vahşinin çalıştığından ya da kendisinin en basit, en kaba aletlerle çalışacağından daha fazla çalışmaya zorlar."[1] Demek ki, teknolojinin, mülkiyetten arındırılmış sınıf için özel bir anlamı var; bu anlam içinde "eskiden canlı işçinin olan etkinlik, makinenin etkinliği haline gelmektedir".[2] "İnsanın" en temel ilişkisi; insan-doğa ilişkisi, böylece dolayımlanmakta ve mülkiyete tabi kılınmaktadır. O, bu ilişki içinde "üretimi yapan" değildir, ekonomi politiğin söylediği gibi yalnızca üretimin faktörüdür, toprağın ve sermayenin yanında bir sığıntıdır. Teknoloji, artık onun güçlerinin daha büyük bir bölümünü sermayeye devretmesiyle sonuçlanmaktadır.

Mill'in "insan"ından çıkıp proletaryaya geldiğimize göre, başlangıçtaki önermeyi düzelterek tekrarlayabiliriz: "Büyük sanayi, yalnızca kapitalist olan ilişkileri değil, işin kendisini de işçi için da-

1. Karl Marx, *Grundrisse*, s. 657.
2. A.g.e., s. 651.

yanılmaz hale getirdi."[1] Ama elbette bu sonuca yol açan şey makine değildir. "Makine ne iyidir, ne de kötü. İyi ve kötü olan insanlardır."

Bununla birlikte, üretim araçlarının, emeğin gerçekleşme koşullarının insana yabancılaşması da "kötü" insanların marifeti değildir. Doğa-insan ilişkisinin bu özel biçimi, tarihsel bir oluşumdur ve bu oluşumu anlamak için Marx'ın kuru yaklaşımını göz önünde bulundurmak gerekir.

Bir "kötü insan", insan-doğa ilişkisinin özel mantığını şöyle kuruyor: "Daha şimdiden sahiplenilmiş bir dünyaya gözlerini açan adam, ana babasından haklı olarak talep edeceği bir geçim olanağı sağlayamıyorsa ve toplum onun emeğini istemiyorsa, yiyeceklerden en ufak bir pay isteme hakkının olduğunu öne süremez ve hatta gerçekte, onun bulunduğu yerde bir işi yoktur. Doğanın görkemli şöleninde ona boş yer yoktur. Doğa, ona defolmasını söyler ve sofradaki bazı konukların acıma duygularını uyandırmayacak olursa, kendi buyruğunu derhal yerine getirir. Ama eğer bu konuklar sıkışarak yeni gelene yer açarsa, ortaya derhal başka yabancılar çıkacak ve aynı iyiliği, onlar da isteyecektir... Tüm konukların bolca yiyip içmelerini dileyen, ama sınırsız sayıda insanı besleyemeyeceğini bildiği için, sofrada yer kalmamışken, yeni gelenleri insanca reddeden şölen sahibesinin, tüm davetsiz konuklara karşı verdiği kesin buyruğa karşı gelmekle sofradaki konuklar, yaptıkları hatayı çok geç anlarlar."[2] Uygar toplumun özgür insanı, bu önermeden de anlaşılacağı gibi, açlık tehdidiyle yüz yüzedir. Çünkü denildiği gibi özgür işçi kavramı, onun muhtaç biri olduğunu da örtük olarak içermektedir. Ama Malthus'un dediği gibi, o, yalnızca muhtaç biri değil, aynı zamanda sahipsiz biri olmalıdır. Onun yardımına koşulmamalıdır ki açlığın tehdidi kesin etkisini gösterebilsin. Malthus'tan Darwin'e geçen ve iki düşünürün adına yazılı iki kurama esin kaynağı olan bu ilkeyi şöyle özetler Polanyi:

1. Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 101.
2. Marx-Engels, *Nüfus Sorunu ve Malthus* içinde, aktaran Ronald L. Meek, Ankara, 1976, s. 15.

"Açlık yalnızca barışçı, sakin ve sürekli bir baskı oluşturmaz, aynı zamanda da en sıkı biçimde gayreti gerektirir; insanların özgür iradesinden kaynaklanan iyi niyet ve minnetin sağlam temellerini oluşturur. Köle, çalışmaya zorlanmalı, özgür insan ise kendi seçiminde serbest bırakılmalıdır."[1]

Doğa karşısında insanın bu özel konumunu saptadıktan sonra, teknolojiyi ancak içinde değerlendirebileceğimiz "sosyal yapı"ya gelebiliriz. Bu sosyal yapı, içeriğinin tarifini Malthus ve Darwin'e borçlu ise özel bir tanımlamayı da hak etmiş demektir. Hak ettiği tarifi Marx yapıyor: "Hegel'de burjuva toplumu 'ruhani hayvanlar âlemi' biçiminde belirirken, Darwin'de hayvanlar âlemi, burjuva toplumu olarak sunulmaktadır."[2] Demek ki, inorganik bir toplumla karşı karşıyayız.

"İnsan" bu toplumda doğaya yabancılaşmıştır, çünkü özel mülktür o ve üretim araçlarına yabancılaşmıştır, çünkü sermayedir. Açlığın zorlayıcı gücü dışında, onu çalışmaya itecek hiçbir sebep kalmamıştır. Zorla çalışır, ürettiğiyle ilgilenmez, iş ile yaşam uzlaşmaz iki düşmandır. Çalışırsa acı duyar, doğanın güçleri karşısında çaresizdir.

Onu, doğa karşısındaki konumundan dolayı, eski çağların insanına benzetebiliriz. Doğanın kör güçleri karşısında aynı ürkek tavır içinde buluruz onu.

Ancak eskiçağ insanlarının bu güce bir meydan okuması vardır yine de. Mitoloji, bu meydan okumadan doğar: "Tüm mitoloji, hayal gücü yoluyla, hayal âlemi içinde, doğa güçlerini yener, dizginler, biçimler; bundan dolayı da doğa güçlerine gerçekten egemen olunduğunda ortadan kaybolur."[3] Eskiçağ insanlarının içinde bulunduğu olgunlaşmamış toplum koşulları ona bir olanak sağlar. Grek sanatı, bu olanak üzerinde yükselir.

Demek ki, ilkel insanın ürkek tavrında yapıcı ve yaratıcı bir yan var. Oysa modern çağın uygar insanı, doğal ve toplumsal güçler

1. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, s. 127.
2. Marx-Engels, *Nüfus Sorunu ve Malthus*, s. 185.
3. Christopher Caudwell, *Yanılsama ve Gerçeklik*, İstanbul, 1988, s. 55.

karşısında daha derin bir yabancılaşma içindedir. Mitoloji yoktur artık, o dine dönmüştür. Din, ezilen insanların inlemeleridir, çaresizliğidir: "Dini bunalım hem gerçek bunalımın dile gelişi, hem de aynı zamanda gerçek bunalıma karşı çıkıştır. Din, baskı altında ezilen yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir; tıpkı ruhsuz bir durumun ruhu olduğu gibi."[1] Eskiçağ insanının görece özgürlüğü, yitirilmiş bir düştür artık, mitolojinin yansıttığı bilinç durumu onun için şaşırtıcıdır; insanın Tanrı'yla eşitliği anlaşılmaz görünür.

Burada, "din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir".[2] Mitolojide doğanın kör güçlerine başkaldıran insan, şimdi büsbütün gizemleşmiş olan dünya karşısında teslim olmuştur. Emek, gerçekleşme koşullarından bütünüyle kopmuştur. Doğa, özel mülk olarak insanın karşısına dikilir, teknoloji, emeğin düşmanıdır. Üretimin öznesi olan insan, "emek" biçimi altında üretimin nesnesine dönüşür. Tıpkı toprak gibi, tıpkı sermaye gibi, emek de bir üretim faktörüdür: "Burada, insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki; onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünür."[3]

Sanatçı da bu toplumun bir üyesi olduğuna göre, dönüşümden o da kendi payını alır: "Sanat aslında hiçbir durumda bir 'şey'le ilişki değil, insanlar arasındaki, sanatçı ile izleyici arasındaki ilişkidir, sanat süreci ise işlemin bir parçası olarak kavranılması gereken bir makineye benzer. Sanatın ticarileşmesi belki dürüst sanatçıyı isyan ettirebilir, ama ne yazık ki isyanı burjuva kültürünün sınırları içerisinde kalır. Pazarı tamamen unutup sanat eseriyle ilişkisinde yoğunlaşmaya yeltenir, o zamansa sanat eseri kendi içinde varlık olarak daha da temelleşir. Artık, sanat eseri, pazar bile unutularak tümüyle kendi içinde varlık olmuş, sanat süreci ise son derece bireysel bir ilişki haline gelmiştir."[4]

1. Marx-Engels, *Siyaset ve Felsefe*, çev. Tektaş Ağaoğlu, İstanbul, s. 10.
2. Karl Marx, *Kapital*, c. I, s. 94.
3. A.g.e., s. 87.
4. Christopher Caudwell, *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*, çev. Mehmet Gökçen, İstanbul, 1982, c. I, s. 61.

Demek ki sanat, ya piyasaya teslim olmak ya da kişisel bir uğraş olma seçeneği arasında çaresiz kalmıştır. "Burjuva sanat, böylece burjuva kültürünün aynı özelliğinden kaynaklanan iki kuvvetin gerilimi altında çözülür. Bir yandan pazar için üretim yüzünden kabalaşma ve ticarileşme vardır. Öte yandaysa sanat işleminin ereği olarak, sanat eserinin temelleştirilmesi ve eser ile birey arasındaki ilişkinin yüceltilmesi yer alır. Bu, zorunlu olarak söz konusu edilen sanatı toplumsal bir ilişki yapan toplumsal değerlerin yok olmasına, böylece sanat eserinin sanat eseri olmaktan çıkıp yalnızca özel fantazya olmasına yol açar."[1]

Teknoloji, burada, sanatın her iki görünümünün derinleşmesine hizmet eder. Bir yandan seri üretim olanağıdır, diğer yandan ise sanatın bireyselleşmesini gittikçe daha mümkün hale getirir. Her yerde olduğu gibi burada da pazar, artık, kendi kurallarını koymaya başlar. Sanat, bu düşkünleşmiş ve günlük hayatın rutinliği içinde hayal gücünü yitirmiş insanın düzeyine seslenmek zorundadır. Oyalamalıdır onları, iç sıkıntılarını unutturmalıdır. "Modern toplumların gündelik hayatındaki kültürel etkinlik genel anlamda popüler sanat ürünlerinin tüketimidir."[2] Sanat ürünlerinin kitlesel tüketimi teknolojik buluşlar sayesinde akıl almaz boyutlar alır. Sinema, radyo, televizyon vb. aracılığıyla tüketim kitleselleşir, beğeniler birbirine yakınlaştırılır. Böyle bir gelişmeyle birlikte ortalamayı tutturmak tek ölçü haline gelir. Bir etkinlik değildir artık sanat; o, bir yandan bu toplumun kitlelerde yarattığı düşkünlüğü pekiştirir ve onaylar, bir yandan da bu düşkünlüğün bir ifadesi olarak yeniden üretimini sağlar. "İnorganik toplum"un tutkalıdır o, onu bir arada tutan ortak değerleri empoze eder. "Bu kültürde, her birey 'yaşamına zenginlik getirdiği' söylenen ürünler karşılığında, sadece işgücünü, emeğini değil, bütün imkânlarını, boş zamanlarını da satmaktadır. Bu kültürel düzenlemede, kitlelere sunulan toplumsal hedef, daha iyi ya-

1. A.g.e., s. 61, 62.
2. Ünsal Oskay, "Modern Toplumlarda Gündelik Hayatın Sistemle Bütünleşmemiz ve Birey Olamayışımız Açısından Önemi", B. Brown, *Günlük Hayatın Eleştirisi* içinde, s. 11.

şamak... Daha çok üretmek... Daha çok tüketmektir. Ne var ki bu tutkunun nesnel ifadesi olan şeylerin, yani Marcuse'nin deyişiyle, bir başka dünyaya kaçmak için kullanılmayacak gösterişli arabaların... Dondurulmuş yiyeceklerle ağzına kadar dolu buzdolaplarının, hiçbir entelektüel çaba gerektirmeyen düzinelerle dergi ve gazetenin... Hepsi aynı soydan sayısız eğlencenin en büyük fonksiyonu, temel sorunun görünür hale gelmesini engellemektir. Temel sorun, bireylerin, daha az çalışarak kendi gerçek ihtiyaçlarını kendilerinin belirleyebileceklerini fark etmeleridir."[1] Bu sanat, yoksulluğu yüceltirken kendisi de yoksullaşır. Sinema ve televizyon, bu sanatı, toplumun bütün hücrelerine yayarken, aynı zamanda kendi ölüm çanını da çalar.

Çürüme Çağında Kültür

"Her büyük tarihsel dönem bir geçiş dönemidir" diyor bir düşünür; "bunalımların, yeniden yıkımların ve yeniden doğuşun çelişik birliğidir; çelişik olmasına karşın yine de birleşik bir süreç boyunca daima yeni bir toplumsal düzen ve yeni bir tip insan doğar."[2] Tanım, belki de ancak 19. yüzyılın ilk yarısı da dahil olmak üzere 17. ve 18. yüzyıllara uyar. Bu iki yüzyıl, hem yeni bir toplumsal düzenin, hem de yeni bir insanın doğuşuna tanıklık etti. Burjuva devrimleri bu iki yüzyılda gerçekleşti; meraklı ve soran bir insan tipi, bu iki yüzyılda ortaya çıktı ve damgasını vurdu.

"Yeni insan" kültürel bir tanımlamadır; roman bu yüzyılda doğdu, klasik müzik, iktisat, belli sınırlar içerisinde fizik, bu yüzyıllarda doğup şekillendi. 1789'un "plep-jakoben diktatörlüğü" iki yüzyılın en yoğun anlatımı olarak gerçekleşir gerçekleşmez, aynı zamanda bu büyük yürüyüşün sınırlarını da ortaya çıkardığı düşünülmemişti. Çok değil, yarım yüzyıl sonra "devrimci" burjuvazi proleter bir tehditle yüz yüze kalır kalmaz "büyük yürüyüş"e de son verdi. Lukacs, "1848 devrimlerinden, Haziran Ayaklanması'ndan

1. Nabi Avcı, *Kitle Kültürü / Enformatik Cehalet*, Ankara, 1990, s. 30.
2. György Lukacs, *Avrupa Gerçekliği*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, s. 19.

ve özellikle Paris Komünü'nden sonra Avrupa burjuva sınıfının ideolojisi, bir savunma dönemine girmiştir"[1] diyor. Bu tarihten sonra, artık, bir başka dönem başlamıştır.

"İyi kavramının yerini, artık tamamıyla yararlılık almalıdır." 1848'den sonra burjuvazinin bakış açısını en iyi Bentham'ın bu sözü anlatmaktadır. Her şeyin ölçütü, bundan böyle, burjuvaziye yararlı olup olmamasıdır.

"Emek-değer" teorisi, bu nedenle pek yararlı görülmediğinden, ekonomi politik Bentham'la birlikte yeni serüvene başlar. Değeri yaratan kaynağın gizlenmesi üzerine pek yararlı ve pek bilimsel teoriler çıkar ortaya. Klasik iktisat sahipsiz kalmıştır. Roman, Rusya dışında bir mirasçı bulamaz kendine. Klasik müzik ise, "yeni tip insan"ın dar kafalı burjuvaya dönüşmesiyle ortada kalır. "Savunma" çok hızlı bir biçimde "ricat"a dönüşür.

1871'de burjuvazi, tehdidin çok ciddi boyutlara ulaştığını gördü. Paris, tarihin en kanlı sahnelerinden birini yaşadığında, burjuvazi "iyi"yle bütün ilişkilerini kesmişti artık.

Smith, Ricardo türünden iktisatçıların yerini Jevons, Menger, Walras türü şarlatanların almasının kısa hikâyesi budur. Başka karşılıkları da oldu; sosyolojide Pareto, Weber, Durkheim gibi "kurucular" da tamamıyla bu döneme denk düşüyor. Artık, bir müzik türü olarak cazın açılışı için sahne hazırlanmıştır.

Cazın sahneye çıkış tarihi olarak, caz kaynakları, 1891 yılını veriyor. Düşünmeye 1891 yılından, daha genelleştirerek 19. yüzyılın sonundan başlanmalıdır. Raymond Aron, üç toplumbilimciyi yazarken bu zaman aralığını "Avrupa tarihinin ayrıcalıklı çağı" (la belle epugue) diye adlandırıyor. "Her üçü de Avrupa tarihinin ayrıcalıklı çağı diye adlandırılan dönemde yaşadılar. Spengler'in dediği gibi 19. yüzyılın sonu Avrupa'nın en barışçı dönemlerinden biriydi, savaşın anıları canlı değildi."[2] 19. yüzyılın sonu, özellikle 1871-1914

1. A.g.e., s. 185.
2. Raymond Aron, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar (Pareto, Weber, Durkheim)*, çev. Fevzi Yalım, Ankara, 1973, s. 6.

arası, kapitalist dünya için önemli sarsıntı ihtimallerinin ortaya çıkmadığı bir dönem olarak belirir. Amerika'da dört yıl süren iç savaştan burjuvazi güçlenerek çıkar. Raymond Aron'un yazdığı üç adamdan en yaşlısı Pareto, 1871'de işçiler barikatlara yürürken 23, Durkheim 13 ve Weber henüz 7 yaşındadır. Diğerlerinin öyküsü ise bir kaynakta şöyle anlatılıyor: "1871 yılında, yani *Kapital*'in birinci cildinin yayımlanışından dört yıl sonra Britanyalı bir ekonomi bilgini, William Stanley Jones, *Ekonomi Politik Teorisi* başlıklı bir eser yayımlıyordu. Matematik bilimlerden yararlanarak ve 'marjinal ilke'ye dayanarak, ekonomi bilimini baştan sona yenileme çabasına girişmekteydi, bilgin bu kitabında. Gene o Avusturyalı Carl Menger, *Ekonomi Politiğin Temelleri* başlıklı kitabında, ekonomik olayları gene aynı ilkeyi temel alarak çözümleme denemesine koyulmaktaydı. Son olarak da 1874 yılında, bu yola girme sırası bir Fransız'a, Léon Walras'a geldi. Bu üç düşünür, bugün yeni klasik okul diye adlandırılan görüşün kurucuları durumundadırlar. Okulun bu sıfatla anılmasının nedeni, klasik ekonomi bilginlerinin ekonomik liberalizmin avantajları konusunda varmış oldukları sonuçları yeni baştan ispatlama çabasına girişmesidir. Ne var ki yeni okul, bu çabayı, eski okul temsilcilerininkinden tamamıyla farklı bir akıl yürütmeye dayanarak sürdürmektedir."[1] Bu okulla birlikte, iktisat için "emek-değer" teorisi bir daha hatırlanmamak üzere rafa kaldırılır.

Hepsi, önemli bir sarsıntının olmadığı ve kapitalizmin görece güvenlik içinde olduğu bir zaman aralığında kariyerlerini yapıyorlar. Birer düşünür olarak ortaya çıkmaları, cazın bir müzik türü olarak açılışına denk düşüyor.

Pareto, Weber, Durkheim ya da Jevons, Menger, Walras türü "bilim kurucuları" ile caz müziği arasında doğrudan bir bağlantıya ihtimal yoktur; cazın yaratıcılarının çoğu okuma yazma bilmiyor. Ancak yaşadıkları siyasal ve toplumsal iklim ortaktır, ayrı kıtalarda aynı havayı soluyorlar.

1. Henri Denis, *Ekonomik Doktrinler Tarihi*, çev. Atilla Tokatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1982, s. 492.

1891 yılında New Orleanslı zenci berber Buddy Bolden'in kornetini üflemeye başlaması, aynı zamanda cazın inanılmaz macerasının da başlangıcı oluyor. Yalnızca cazın değil, birer bilim dalı olarak neoklasik iktisadın ve sosyolojinin macerasının başlaması da hemen bu yıllara rastlıyor.

Roman da dâhil olmak üzere hepsinin yükselişi "piyasa"yla ilgilidir, alanlarında önemli ihtiyaçları karşılıyorlar. İlk önce roman, 1848 yılından sonra -Rusya dışında- hızlı bir düşüş gösterir, 1917 yılından sonra ise mantıki sonucuna ulaşır. Burjuvazinin gelecek korkusunu işleyen romancılar çıkar ortaya. Owen Gregory, Yevgeniy Zamyatin, E. M. Forster, Aldous Huxley, George Orwell; hepsi, burjuvazinin korkularını ve karamsarlığını anlatmaktadır artık. Nail Bezel, "... ters ütopyaların tümü 1918 ile 1962 tarihleri arasında yazılmış, yayımlanmıştır" diyor. "Denilebilir ki, özellikle Rönesans ve 19. yüzyılın sonları gibi evrelerde belirgin olan ütopyacı özlemlerin yerini yirminci yüzyılda karamsar beklentiler almış, bu beklentileri dile getirenler de yazarlar olmuştur."[1] "Ricat"ın romandaki sonucu bu.

Neoklasik iktisat; Marx'ın deyişiyle kaba iktisat ise, hâlâ "rüştünü" ispat etme uğraşı içindedir. İktisatçı Korkut Boratav, bu iktisadın bilim olma iddiası karşısında şunları söylüyor: "Marjinal analizin, neo-klasik teorinin bilim olmadığı, iktisat olmadığı kuşkusu, birçok iktisatçıyı sık sık rahatsız etmiş olsa gerekir. Bırakalım sosyal bilimleri; fizik ve tabiat bilimlerinin hangisinde bu kadar incelmiş ve bu derece kesin sonuçlara götüren, mükemmel bir yapı vardır? Kişi kullanılan aletlerin ve tahlil metodunun yanılmaz ve hemen hemen kusursuz olduğunu görüyor; bu aletlere bu kadar rahatlıkla uyan beden (öz) herhalde gerçek hayatın zengin, yaşayan ve karmaşık ilişkileri değil, cansız bir manken, bir dizi normatif sorunlardan ibaret olabilir. Normatif yönüyle neoklasik teori ve marjinal analiz, bazılarının sandığı gibi yanlış değildir; yanlışlığının ispatı imkânsız bir sistemdir. Onda, gerçeğe

1. Nail Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu (Ters Ütopyalar)*, İstanbul, 1984, s. 10.

durmadan yaklaşan fakat bir türlü ulaşamayan bilimin eksiklerini, bocalamalarını ve yetersizliklerini değil; 'keşfinden' hemen sonra mükemmelliğe ulaşan ve yüzyıllardır esas tahliline –'kusursuz' olduğu için– hiçbir ilave yapılamayan, kapsamı genişletilerek katkılar yapılan bir özellik görüyoruz; bu, kuşkusuz, aletlerin ötesinde özüyle de mantığın ve özellikle matematiğin yanılmazlığı ve mükemmelliğidir. Bilim değildir."[1] Aslında, proletaryanın politik rengiyle tarih sahnesine çıkmasından sonra iktisadın bir "bilim" olma şansı ortadan kalkmıştır; ancak son derece "yararlı" olduğundan kuşku duymamak gerek.

Pareto, Weber, Durkheim türünün yaratıcılıkları ise başkadır. Bu üç "düşünür bilim adamı" devrim dalgasının çekildiği bir zamanda bilimin kazanımlarını geriye çekmeyi iş ediniyorlar. Raymond Aron, bu üç adamın, Avrupa'nın ayrıcalıklı çağında, ancak bilimi geriye itmek için birleştiklerini yazıyor. "Bu üç yazar insan davranışını akılcılaştıran ve ekonomik olduğu kadar, dışsal ya da maddeci açıklamaların reddinde de birleşirler."[2] Aynı zamanda statükocudurlar, içlerinde hep düzenin değişeceği korkusunu yaşıyorlar. Bir bilim adamından daha çok, fanatik birer ideologdurlar ve bütün bilgileri korkudan besleniyor.

Aron, bu korkuyu şöyle belirtiyor: "Bu yazarların, yaşadıkları tarihsel dönem hakkında iyimser oldukları bir an akla gelebilir. Ama gerçek bunun tam tersidir. Her üçü de, değişik yollar izleyerek Avrupa toplumunun bir bunalım içinde olduğu görüşüne varmışlardı."[3] Çerçeve şöyle tamamlanıyor: "(Max Weber -o.g.) çok dindar bir aileden geldiğinden, ancak geçmiş çağlarda görülen dinsel inanca, derin bir saygı duyar ve modern toplumların akılcı dönüşümlerini karmaşık duygularla düşünürdü. İçinde yaşadığımız topluma gerekli her şeyi kabullenmeye kararlıydı; dünyaya ya da tarihe, geçmişe özlem duyarak şikâyette bulunmayı dehşetle karşılardı. Ama

1. Korkut Boratav, *İktisat Politikaları ve Bölüşüm Sorunu*, İstanbul, 1983, s. 11.
2. Raymond Aron, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar (Pareto, Weber, Durkheim)*, s. 9.
3 A.g.e., s. 6.

aynı zamanda, gözlerinin önünde oluşmakta olan topluma karşı da bir coşku duymazdı."[1] Sıra Pareto'ya geliyor: "Liberal ve hümanist düşüncelere inanan bir çevre içinde yetişmişti, ama sonunda, bu düşüncelerin, onlara içtenlikle inanan mutlu bir ayrıcalıklı azınlık için bir tehlike olduğu görüşüne vardı. Daha sonra, mantıksal-deneysel düşünce karşılaştırmasıyla demokrasi, sosyalizm, insanlık inancının tanrıya, şeytana ya da cadılara inançtan daha değerli olmadığını buldu ya da bulduğunu düşündü."[2] Üç bilimciden çok, kapitalizmin fanatik üç papazı gibidirler, kapitalizme tapınmayı her şeyin önüne geçirmeye, bunun için de düşünmeyi önlemeye adıyorlar kendilerini. En ünlü olmaya aday olanı en fanatik olanıdır; kapitalizmin gelişmesini Protestan dinine bağlayarak bilimin önünü kesmeye çalışıyor. Biyografisinin yazarı Donald MacRae, "Böylece, ünü muğlâklığından kaynaklanır, ama dile getirilmeyen sarsılmaz bir inançla sanılır ki şifresi doğru dürüst çözülebildiği takdirde Weber'in elinde gerek özgül bir toplumu, gerek çağdaş toplumların genelini çözümlemek için anahtarlar vardır"[3] diye yazıyor ve ekliyor: "Bence, o aslında bir ideologdu; ona duyulan hayranlık sanılandan çok daha fazla ideolojik nedenlere dayanır."[4]

Her üçü de yaşadıkları zaman diliminde etkili olamıyorlar. 1914'te Dünya Savaşı'yla birlikte "ayrıcalıklı çağ" da sona eriyor. Üçü de Ekim Devrimi ile 1923 yılı arasında yazdıklarıyla birlikte ölüyorlar.

Bu tarihte, cazın doğuşundan bu yana 20 yıl geçmiştir ve bu zamana kadar bir "sanat müziği" olarak saltanat süren bu müziğe birdenbire "popüler" öğeler girmeye başlar. Bu "garip" gelişimin nedenleri yerli bir kaynakta şöyle sıralanıyor: "Amerika'da 1929 yılında başlayan ve 1933 yılında Başkan Roosevelt'in 'New Deal'i hazırlamasıyla giderilmeye başlanan ekonomik bunalım süresi, işsiz zencilerin para kazanmak için çoğunlukların beğenisine boyun eğmek, bunalım içindeki halkın sıkıntılarını hafif, tatlı bir müzik-

1. A.g.e., s. 8.
2. A.g.e., s. 11.
3. Donald MacRae, *Weber*, çev. Nur Vergin, İstanbul, 1985, s. 16.
4. A.g.e., s.15.

le giderme isteğine uymak zorunluluğu yüzünden caza yeni öğeler girmiştir."[1] Böylece, işçi zencilerin yaptığı müzik, bir iş bulabilme şansına sahip olamayan işsiz zenciler tarafından bozulmuş oluyor. Daha genel yaklaşımlar da var; Finkelstein, "20. yüzyılda kapitalizm altında üretilen 'ileri' müziğin en belirgin özelliği anlaşılmaz ve sevimsiz oluşudur" diyor, ancak yine de belirtmediği bir zaman aralığında belli bir özgünlüğünün ve yeni fikirlerinin olduğunu üstü örtük bir biçimde kabul ediyor: "Caz, ticari bakımdan geliştikçe, gücünü ve yeni fikirlerini bu kara derili müziğinden aldı; ardından da biçimselleştirildi; özgün olanın çarpıtılmış biçimi haline çevirdi, dış kabuğa ağırlık verip, toplumsal içeriğini kapı dışarı etti."[2] Öyle anlaşılıyor ki caz müziği geliştikçe hafifliyor, hafifledikçe genişliyor. Burjuva toplumda, hafiflemeden genişleme ve yayılma olanağı yoktur.

Döngü tamamlanıyor: Gelişimi birkaç yüzyıl alan klasik müzikle, tüm marifetini yirmi yıllık bir zaman aralığında gösterip tükenen bu müzik eşitlenmiş oluyor.

Artık 20. yüzyıl için kültürel ortam hazırlanmıştır. Ancak gerçek ünlerini yapmaları, Ekim Devrimi'nin estirdiği havayla engelleniyor. Bu "düşünürlerin" birer bilim adamı olarak ve caz müziğinin bir sanat müziği olarak yeniden yaşama dönmeleri için İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesini ya da ikinci "ayrıcalıklı çağ"ın başlamasını beklemeleri gerekiyor.

Bu tarihten sonra aynı piyasada, birbirleriyle rekabet etmeden çalışıyorlar. Biri diğeri için tamamlayıcı mal oluyor. Bu bilimleri ve bu edebiyatı, düşünmemeyi yöntem haline getirmiş bir müzikle desteklemek gerekiyor.

İyilerin yerini faydalıların almasıyla 17. ve 18. yüzyıllarda başlayan büyük tarihsel dönem tamamlanıyor.

1. İlhan Mimaroğlu, *Müzik Tarihi*, İstanbul, 1985, s. 164.
2. Sidney Finkelstein, *Müzik Neyi Anlatır?*, çev. M. H. Spatar, İstanbul, 1986, s. 127-166.

İdeoloji ve Tarih

İdeoloji toplumsal bir üründür. Bu yanıyla ürünü olduğu "toplumsal"ın izlerini taşır. Öyleyse, ideolojilerden yola çıkarak toplumun belli bir resmini az çok elde etmek mümkündür. Ancak bu "resmin" elde edilmesi için ideolojinin toplumsalla örtülmesi ya da üretiminin belli bir düzene sahip olması gerekir. Yani, ideoloji "topluma" kapsamlı bir açıklama getirmeli, yön vermeli ve çeşitli düzeyleri kapsamalıdır. İdeolojinin gerekleri, bizi, toplumsala ait olan her şeyin biricik kaynağına "ekonomik" alana götürür. Bu zorunluluklar âleminde ideolojilerin de bütün bağımsız görünümleri sona erer: "Bir ideoloji uzun dönemde, varlığını ancak ekonominin takıntısız düzgün ve etkin çalışmasını kolaylaştırırsa sürdürebilir."[1] İdeolojinin gerekleri ile ekonominin gereklerinin örtüşmesinin nedeni budur.

İnsanın doğayla ilişkisi bir zorunluluk ilişkisidir; bu yüzden ekonomi, temel değiştirici etkendir. Doğayla uyumu yakalayamayan toplum ve dolayısıyla ideoloji, varlığını sürdüremez. Doğa, toplumu yok olmak ile değişmek arasında sınırlar. Toplumlar, bu yüzden, durumunu ve ilişkilerini, doğanın gereklerine göre ayarlamak zorundadır. Bu zorunluluk, ideolojileri, bütünlüğünü kaybetmek, daralmak ve yönlendiriciliğini yitirmek gibi sorunlarla karşı karşıya bırakır. Zorunluluğun yol açtığı değişme, onu büsbütün ortadan kaldırmamışsa, belli ölçülerde yeniyle uzlaşarak varlığını sürdürme imkânı bulur. Dinler tarihi, bu tür uzlaşmaların tarihidir.

Elbette "ekonomi" de belli uzlaşmalara açıktır; saf yapılar olarak görünmez. Yeninin yanı başında eski üretim biçimleri de az çok varlığını sürdürme imkânı bulmuştur. Bu bize aynı zamanda ideolojilerin yapısı hakkında da ipuçları vermektedir. Ekonomide olduğu gibi, hiçbir ideoloji bütünüyle modern bir oluşum değildir. İkisi de bulaşık yapılardır.

---

1. Gordon Childe, *Tarihte Neler Oldu?*, çev. M. Tunçay-A. Şenel, İstanbul, 1982, s. 18.

Bulaşıklıktan kaynaklanan karmaşayı, öyleyse, ancak maddi tarihten yola çıkarak çözebiliriz. Ve öyleyse, her ideoloji çözümlemesi, bir tarih bilimini var sayar, ideolojilerden yola çıkarak toplumun sınırlı bir resmine varmak için ideolojilerin "tarihsel bir ürün" olmasından yola çıkmak gerekir.

Demek ki, kapitalist üretim tarzında (en gelişmiş olduğu için kapitalist üretim tarzı) üretimin "dışında" kalan, ondan doğrudan etkilenmeyen alanları, onun tarihinin dışında açıklamak mümkün değildir. "İdeolojik aygıtların görece özerkliği", sistemin onlara tanıdığı bir bağımsızlıkla değil, sistemin ve aygıtların ayrı ayrı kendi gelişimleriyle açıklanabilir. Burada "görece özerkliği" oluşturan şey tarih ise, bir sistem haline getiren şey, onun bu üretim tarzından önce de belli işlevleri olan bir kurum olarak var olmasıdır. Kapitalizm onu yeniden yaratmamış, birtakım revizyonlara tutarak almıştır. Burada Kilise'nin tarihi, kapitalizmin tarihiyle birlikte belirleyici bir etken olarak işe karışır. Ama eninde sonunda bir "bütünlük" sağlanmışsa bunu yaratan şey, kapitalizmin tarihi içinde ekonomidir.

Ancak Kilise'nin bu özel durumu, onun arkaik bir kurum olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu yüzden "çatışma" hep vardır. Felsefe, bu çatışmanın gerçekleşme alanı olarak ortaya çıkar ve filozoflar, Kilise'nin alanına sürekli akınlar düzenler. Çünkü burjuva sınıfı kendi ideolojik bütünlüğünü dinden çok, felsefe aracılığıyla kurar ve kurar kurmaz da felsefenin sınırları ortaya çıkar. Artık kapsayıcı ve yön verici bir ideoloji oluşturulmuştur. Felsefenin bütün devrimci görünümü derhal sona erer.

Felsefeyle dünyayı açıklamaya çalışma tavrının kendisi ideolojiktir. Bir kere elverişsiz bir araçtır; spekülasyona dayanır. Tarih, sınıflı toplum kültürünün çerçevesinde bir bilim olamadığı için, felsefe onun yerine ikame edilir. Oysa "Felsefe hiçbir şey açıklamadığı gibi üstelik kendisi, tarihsel maddecilik tarafından açıklanır. Seyredici (contemplative) bir tavır alan felsefe, mevcut gerçekliği olduğu gibi kabul eder. Felsefe, dünyayı değil, dünyanın

yorumlarını değişikliğe uğratabilir. İşbölümünün uzak bir sonucu olan seyredici tavır, sakatlanmış ve kısmi bir tavırdır. Oysa hakiki olan bütündür. Felsefe üstün ve bütünsel bir etkinlik olmak iddiasını ileri sürmez."[1] Felsefenin, mevcut gerçekliği olduğu gibi kabul etmesi onun kendi başına bir etkinlik olamayacağının kanıtıdır. Bu yüzden, tıpkı ideolojiler gibi, bir felsefe çözümlemesi de tarih bilimini varsayar. Yoksa kendi sınırları içinde bir tarih yaratılır. Bu yüzden, ideolojiye ve onun bir parçası olan felsefeye aynı temel eksiklik damgasını vurmuştur. "Demek ki, ideoloji, tarih hakkındaki yanlış bir tasarıma (dayanmakta -o.g.) ya da bu tarihi bir yana koyan bir soyutlamaya indirgenmektedir. Her ideoloji, bozduğu ve aktardığı gerçeklikten, yani tarihten hareket edilerek açıklanabilen bir kuruntular ve aldatmacalar topluluğudur. Demek ki, ideolojilerin incelenmesi, köklü bir eleştirmeye ve kapsayıcı bir tarihsel açıklamaya yol açar."[2] "Tarih felsefesi" işte bu olanaksızlık üzerinde gelişir.

Tarih biliminin kuruluşu, aynı maceranın eksiksiz bir yaşantısını sunar bize. Marx'ın entelektüel gelişimini izlediğimizde, bu olanaksızlığın izlerini görürüz; "... dinin eleştirisinden felsefenin eleştirisine; felsefenin eleştirisinden devletin eleştirisine; devletin eleştirisinden toplumun eleştirisine; toplumun, yani politikanın eleştirisinden ekonomi politiğin eleştirisine ve giderek özel mülkiyetin eleştirisine."[3] Bu yol tarih bilimine çıkar.

Artık, ideoloji ve onun içinde yer alan felsefe, bağımsız, "görece özerk" bir yapı olmaktan çıkmıştır. İkisi de tarihseldir, ikisi de belli bir tarihe aittir. Böylece, filozofların hayal güçlerinin belli bir sınıfın deneyimlerini aşamadığı hayretle fark edilir. İdeolojik argümanların bayağı maddi ihtiyaçlardan kaynaklandığı görülür. Tarihsiz bir bakış, bunları mutlaklaştırır ve zaman, neden ile sonuçları birbirinden uzaklaştırdıkça aralarındaki bağ zayıflar, soyutlaşır.

1. Henri Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, s. 37.
2. A.g.e., s. 75.
3. Ernest Mandel, *Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, çev. Ardeşes Margos, İstanbul, 1978, s. 9.

Tarih biliminin belirmesiyle birlikte ideoloji ve felsefe tanımlanmış, sınırlandırılmıştır. Güçleri ve yetenekleri eskiden olduğu gibi, sınırsız değildir. Üretimleri, maddi üretimden daha karmaşık ve daha basit değildir. Evet, "insanlar" uzun dönemde nasıl yaşıyorlarsa öyle düşünürler. Üretim ilişkilerindeki her ters konumlanış, mutlaka ideolojik ve kültürel karşılığını bulur. Mülkiyet, mülksüzleri yarattığı gibi aynı zamanda mülkiyetin az çok tutarlı bir açıklamasını da yaratır. Bu açıklamalar, eksikliğin nedenini kendi yeteneklerinde gören mülksüzler için de geçerli olur. Sonuçta mülkiyet, mülksüzler için de meşrudur. Mülk sahipleri ile mülksüzleri aynı kategoride değerlendirmek ise elbette ideolojilerin işidir. Örneğin, felsefenin insandan yola çıkışı rastlantısal bir seçim değildir. "İnsan", sınıfı gizler.

Tarih ise onu yeniden keşfetmek zorunda kalır. "İşçi sınıfının durumunu teorik açıdan aydınlatan ve teori seviyesine ulaşmış bir sınıf bilinci sağlayan Marksizm, bir maddeci felsefe değildir; çünkü felsefe değildir. Marksizm, idealist de değildir maddeci de değildir; çünkü derinlemesine tarihseldir. Marksizm bilginin tarihselliğini gözler önüne serer; insanoğlunun tarihselliğini, ekonomik toplumsal formasyonu ortaya koyar."[1] Bu yüzden genel olarak felsefe Hegel'le bitmiştir.

Demek ki, "tanınan bir tek bilimin" tarih bilimi olması boşuna değildir. Buraya, tersinden bir okumayla bütün yollar denenerek varılmıştır. Ama elbette felsefenin bitişi, felsefi tutumun bitmesi anlamına gelmiyor. Aynı yolu izlemek isteyenler her zaman olmuştur. "Altyapı" sorununu halletmiş olan Avrupa'da, üstyapıların çekiciliği filozofları cezbeder. Felsefede politikayı gören Althusser, burada kendi felsefi tutumunun sınırlarını aşmak istemektedir. Böylece "seyredici tavrını" "müdahaleci tavra" dönüştürme becerisini de göstermektedir. Oysa politika son durak değildir. Felsefede takılı kalan Althusser, felsefeyi politik ilan eder ve kendisi yer değiştireceğine, felsefeye yer değiştirtmiş olur.

1. Henri Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, s. 37.

Evet, ideoloji toplumsal bir üründür. Böyle olduğu için Sokrates'in düşünceleri örtüşür. Ve "din dünyası gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir". Sınıflı toplumların gelişimi, ne düşünürlerin dönemlerinin temel özelliğini değiştirmiştir, ne de dinlerin. Temel özellik değişmediği için eski çağlardan sıyrılıp gelen din, burada da etkili olur, yaşama olanağı bulur. Felsefe ise sınıflı toplumların temel özelliğinin derinleşmesi oranında karmaşık bir hale bürünür. Üretim süreci ve üretim ilişkileri karmaşıklaştıkça, düşünme ile iş birbirinden uzaklaştıkça daha soyut bir hal alır. "İnsan" için yola çıkan felsefe sadece filozofların bir uğraşı olur.

İdeolojiler, bu bilincin yokluğunda gelişigüzel bir oluşum gibi görünür. "İnsanlar" bu karmaşa ortasında edinebildikleri bilinç, kültür, inanç, gelenek doğrultusunda "dünyayı yorumlar". Bu yorum doğrultusunda bir tavır geliştirir. İdeoloji, tıpkı din gibi denetlenemeyen doğa güçlerinin denetlenmesini sağlar, ona az çok yön gösterir. Din, insanın yetersizliklerinin ve güçsüzlüklerinin ifadesidir; doğa karşısındaki çaresizliğin sistematik kabulüdür. Sınıflı toplumların tarihi, bilinçli öznelerin işi değildir; bir çırpınışın ürünüdür o. İdeoloji, bu tarihin görünümlerinden biridir. "İnsan, soyut fikirlerin yardımıyla gelişti ve açlık, cinsellik, öfke ve korku gibi evrensel güdülerin ötesinde davranışlarda bulunabilmek için bu yeni itici güçleri gereksemeye başladı. Ve bu yeni düşünsel itiler, doğrudan doğruya yaşamak için gerekli öğeler durumuna geldiler. Görünürdeki biyolojik ihtiyaçlarımızla ilişkisiz de olsa, bir ideolojinin, uygulamada biyolojik açıdan da yararlı olduğu, yani bütün yaşamını sürdürmesine yaradığı görüldü."[1]

Bu tarihin bilinci de aynı çırpınışın ürünü olmuştur. Simyanın kimyaya kaynaklık etmesindeki trajedidir bu: "Büyü, bilimi doğurur, çünkü büyü dış gerçekliği birtakım yasalara uymaya zorlar, gerçeklik ise reddeder bunu; öyle ki, gerçekliğin baş eğmez yapısını tanımak büyücüyü etkiler. Büyülü sözlerle su üstünde yürü-

1. Gordon Childe, *Tarihte Neler Oldu?*, s.17.

meye kalkışmaz, yürümeye kalksa da büyülü sözler etkisiz kalır. Yağmurcular çölde değil, ara sıra yağmur alan bölgelerde bulunur. Hiçbir büyücü bir kış hasadı için büyü yapmaz. Böylece gerçeklikteki daha güçlü büyüleri gerektiren baş eğmezlikler yavaş yavaş ortaya çıkar; bazı yasaların ancak büyük güçlerce, örneğin tanrılar tarafından, yazgı tarafından alt edilebileceği kabul edilir olur artık, giderek yazgı, bu güçlerin hiç kimse tarafından dize getirilemeyeceği yargısına dönüşür. Jupiter bile yazgının emrindedir. Yazgı yasadır. Büyü kendisinin tam karşıtına, bilimsel gerekirciliğe dönmüştür."[1] Bu bilim parçalı bir bilincin ürünüdür. Bu parçalılık nedeniyle doğanın tarihi ile insanlığın tarihi bölünür.

Maddi üretim sürecine dayanan bütün bu yansımalar, saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli bir biçimde doğanın kontrolü sağlanmadıkça ortadan kaldırılamaz. Bütün yabancılaşmaların kaldırılmasının önkoşulu, üretimin insan tarafından denetlenebilmesidir. Denildiği gibi "yalnızca özgür olmayı istemek yeterli değildir; bilmek de gerekir aynı zamanda".

İnsan Hakları İdeolojisi

Kendi coğrafyasında en yetenekli Marksist düşünürlerden biriydi Althusser. Doğru soruları, politik açıdan pek "uygunsuz" bir zamanda sordu. Doğru sorulara, doğru cevaplar bulup bulmadığı ise tartışmalıdır. Ancak doğru sorulmuş soruların, bazen tek başına belli açıklıklar yaratması da kaçınılmazdı; öyle oldu. Şimdi zaman bu sorular için "uygun" hale geldiği halde, başta "Althusser uzmanları", bu uygun koşullardan yararlanmayı düşünmediler. Çünkü Althusser'in bulabildiği cevaplar, teorik olarak değil ama "pratik" olarak geçersizleşmiştir. Eğer teorinin gerekleri ile piyasanın gerekleri çatışıyorsa, akıllı bir "teorisyen" her zaman en iyi tercihi yapar. Bu yazı için özel bir örnek var; piyasada "hümanizmin değerinde" bir artış varsa, teorideki "an-

1. Christopher Caudwell, *Yanılsama ve Gerçeklik*, s. 45.

tihümanizmi" hatırlamanıza -en azından yeni dalgalanmaya kadar- bir gerek yoktur.

Piyasanın bitip tükenmez gereklerini bir yana bırakarak, konumuza dönelim. Althusser'in bulabildiği açıklıklardan biri şudur: "Marksizm, teorik bir antihümanizmdir." Evet, Marksizm antihümanisttir. Althusser uzmanlarının dediği gibi bu "özünde teorik bir sorun"dur; "teorik bir sorun" olmasının anlamı şu; Marksizm, insana değil, bir ideoloji olarak insancılığa karşıdır. Çünkü "genel olarak insan" tanımı ve bu tanımdan kaynaklanan hümanizm belli bir sınıfın bakışını ve yanılsamasını ifade eder. Hümanizmin kaynağı, burjuva toplumla birlikte ortaya atılan "doğuştan gelen haklar" düşüncesidir; buna göre toplumsal konumdan soyutlanmış olarak alınan insana "doğuştan elde ettiği" birtakım haklar ithaf edilir. Sadece doğarak elde edilen bu haklar, burjuva özgürlük anlayışının temellerini oluşturur. Burjuva özgürlüğünün ayırıcı özelliği sınıfa değil, genel olarak insana dayanıyor görünmesidir.

Bu yüzden, sanıldığı gibi bu özgürlüğün "sahte" olduğu söylenemez, onu tartışmak için bu özgürlüğün gerçek olup olmadığından değil, varsayımlarından yola çıkmak gerekir. Ancak, işte bu varsayımlar burjuva bakış açısının dışındadır, bu anlayışta bunlar varsayılır, tartışılmaz.

Marx'ın "Bir yanlış bilinçlilik olarak ideoloji" tanımı burjuva bakış açısının bu konumlanışından kaynaklanmıştır. "İdeoloji, düşünür denilen kimse tarafından bilinçli olarak yürütülen bir süreçtir, ama yanlış bir bilinçtir bu. Kendisini harekete geçiren asıl itici güçler kendisince bilinemez şeyler olarak kalır; aksi halde ideolojik bir süreç olmaz bu zaten. Bu yüzden, yanlış ya da yanılsatıcı itici güçler hayal eder. Bu bir düşünme süreci olduğu için de, onun içeriği ile biçimini, sırf kendi ya da kendinden öncekilerin düşüncesinden türetir. Sırf düşünme yoluyla üretilmiş bir şey olarak hiç bakmadan kabul ettiği düşünce malzemesiyle iş görür, ileriye doğru, düşünceden bağımsız, onun çok daha uzağındaki bir kaynağı araştırmaz; bu kendisi için haliyle böyle olan bir şeydir;

çünkü en sonunda düşünceye dayalıymış gibi görünür."[1] Locke da, Hobbes da, Rousseau da düşünürken tamı tamına aynı yolu izler. Aslında, bütün bunların altında "pratik bir zorunluluk" da yatar, egemen sınıf kendi çıkarını bütün sınıfların çıkarı gibi göstermek zorundadır. Dolayısıyla "insan" tanımının, bütün diğer sınıfları burjuvazi yararına kapsamak gibi pratik bir yararı da vardır ve bu çıkar nedeniyle onun ne "insan'la, ne "insancılıkla" ve ne de özgürlüğü mümkün kılan "haklar"la bir çelişkisi vardır.

"İnsan", bu sınıfın hukukuna "kişilik" olarak girer. Her insan bir kişiliktir ve bir kişilik olarak haklara sahip olur. Tıpkı "insan" kavramının sınıfsal bir anlam taşımıyor görünmesi gibi, kişilik de sınıfsal bir anlamdan yoksun görünür. Burjuva hukuku, ilke olarak kişinin, zengin ya da yoksul, proleter veya burjuva oluşuyla ilgili değildir. Bu hukuki tanım, kendi başına ele alındığında pratikten bağımsız, en sonunda insanın keşfettiği bir olgu olarak görünür. Oysa "kişiliğin" asıl itici gücü hukukun çerçevesi dışındadır; onu mümkün kılan piyasadır, dolaşım alanıdır. Piyasa ve dolaşım alanı, insanı "kişi" adı altında varsayar. Piyasa, birer alıcı ya da satıcı ise insanın sosyal konumuyla ilgili değildir. "Her iki taraf da bir 'kişi'dir. Aralarındaki biçimsel (resmi) ilişki, eşit ve özgür mübadelecilerin ilişkisidir. Bu biçimin bir yanılsama ve de aldatıcı bir yanılsama olduğu hususu, hukuki ilişki açısından bakıldığında, tümüyle dışsal bir konudur."[2] Bu yüzden, piyasa ve dolaşım alanı, bu düzenin gerçek özgürlükler âlemidir ve burjuva hukuk, gerçekte bu alan aracılığıyla mümkün olabilir.

İşte, özgürlüğü ve eşitliği mümkün kılan bu konumlanış aracılığıyla burjuva düşüncesi, genel olarak insana varır. Nasıl, insan tanımı ona ideolojik bir olanak sağlıyorsa, eşitlik ve özgürlük de ona ekonomik bir olanak sağlar. Bu eşitlik ve özgürlük, piyasayı varsayar. Dolaşım alanının "sonsuz" olanakları olmadan eşitlik ve özgürlük olmaz. İşte, "sermayeyi efendi-uşak ilişkisinden ayıran

1. Marx-Engels-Lenin, *Sanat ve Edebiyat*, çev. Aziz Çalışlar, Ankara, 1990, s. 80.
2. Karl Marx, *Grundrisse*, s. 505.

temel ayrım, işçinin sermaye karşısında bir tüketici ve ödeyici olarak, bir para sahibi biçiminde, para biçiminde, basit bir dolaşım odağı biçiminde çıkmasıdır. İşçi burada sonsuz sayıdaki dolaşım odağından biri olarak, işçi belirlemesini yitirir."[1] Bu "mükemmel" mekanizmanın bir tek sorunu vardır; bütün hikâye boyunca üretim alanı; fabrika, sürecin dışında bırakılmıştır. Burjuvazinin temel ideolojik yapısında da bu küçük unutkanlık büyük rol oynar, "o, dolaşım alanında üretimi unutur."

Demek ki, burjuva karakterli özgürlükleri sahteleştiren şey, bunların bir kandırmaca olması değil, dolaşımla sınırlanmış olmasıdır. Üretim alanına geçer geçmez bütün bu özgürlük görüntüsü biter ve zorunlulukların egemen olduğu gerçek bir dünya, sınıflı bir dünya başlar. Üretim alanında eşitlik ve özgürlük; işte problem budur. "Sınırları içerisinde emek gücü, satım ve alımının sürüp gittiği, ayrıldığımız bu alan (dolaşım alanı -o.g.) aslında, insanın doğuştan var olan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü metaın, diyelim emek gücünün hem alıcısı hem satıcısı yalnızca kendi serbest iradelerinin etkisi altındadırlar. Serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değiştirirler. Mülkiyettir, taraflar kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnızca kendisini düşünür. Bunları bir araya getiren, ilişki içerisine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır."[2] Demek ki burada ilke olarak hiçbir sınıfın ayrıcalığı yoktur, "hukuk, burada ayrıcalığın yerini almıştır".

Mevcut bireyleri "insan" olarak tasarlamak, egemen sınıfa sınırsız ideolojik olanaklar tanıyor. Hem, egemen sınıfa yaraşır biçimde bütün diğer sınıflar adına konuşma imkânı yaratıyor, hem

1. A.g.e., s. 464.
2. Karl Marx, *Kapital*, c. I, s. 191.

de bütün diğer sınıfların yanılsamasını derinleştiriyor. "İnsan" ve "hakları" bir kez ortaya çıktıkları tarihsel dönemden ve tarihsel şartlardan soyutlandılar mı, onları tarihin üstünde asılı duran gerçekler olarak zeki birtakım adamların keşfettiğine inanmak kolaydır.

Demek ki, bir burjuva anlayışı olarak hümanizm ve ayrıcalığın yerini almış bir hukuka dayanan insan hakları, burjuva toplumun yapısıyla çelişmez, tam tersine, o bunları geliştirdiği oranda güç kazanır. "Burjuva toplumun ürünü olan modern devlet, kendi başına, insan haklarını ilan ederek, kendi öz kökenini ve kendi öz temelini tanımaktan başka bir şey" yapmaz. İşte bu yüzden, modern devlet tarafından insan haklarının tanınması, ilkçağ devleti tarafından köleliğin tanınmasından başka bir şey anlamına gelemez. "Özgür insan" burjuva toplumun temelidir ve "öyleyse insan hakları insanı dinden kurtarmaz, ama ona din özgürlüğü sağlar, onu mülkiyetten kurtarmaz, ama ona mülkiyet özgürlüğü sağlar, onu yaşamını az ya da çok temiz biçimde kazanma zorunluluğundan kurtarmaz, ama tersine ona girişim özgürlüğü sağlar".[1] Mülkiyet edinme özgürlüğü, mülkiyet edinememe özgürlüğünü içerir ve mülkiyetten özgürleştirilmiş geniş kitleler için teorik olarak girişim özgürlüğünün tanınmasının pratik bir zararı yoktur. Din özgürlüğü ise bu tablonun tamamlayıcı ana parçasıdır. Emek gücünden başka satacak bir şeyleri olmayanların hangi Tanrı'dan yardım isteyeceği ilke olarak burjuvaziyi ilgilendirmez. Sonuçta bütün dinlerin vaat ettiği cennette çalışmadan yaşanır.

Üretimde özgürlük; işte "insan" ancak bu koşulda mümkün olur. Toplumsal kurtuluş, sınıflara bölünerek varlığı ortadan kaldırılmış insanlığa yeniden insanlaşma önerisidir. "Uygarlık tarihi" insanlığın sınıflara bölünmesiyle birlikte ve bu bölünme sonucu ezilen sınıfların ruhsal ve fiziksel sefaletlerinin yerine, ezen sınıfların toplumsal bilinçlerinin ve önyargılarının ikamesi, onun bu bilinç ve önyargılar altında "yapaylaştırılması" ve giderek doğa ile

1. Karl Marx-F. Engels, *Kutsal Aile*, s. 174.

insanlığın serüveninin ayrılmasının tarihidir. Sınıflı toplumların birer ürünü olan aile, din, ahlak, devlet, çok çeşitli ideolojik hegemonyalar ezilen sınıfların insan dışılığını pekiştirmiş, onu çok çeşitli açılardan sınırlandırmış, onun kendi özgürlüğü yerine din özgürlüğünü, vicdan özgürlüğünü, çalışma özgürlüğünü, emek gücünü satma özgürlüğünü vd'yi koymuştur. Sınıfsız bir toplum isteği bütün bunlara karşı, bireyin toplumla, toplumun bireyle barıştırılması, onu sınırlayan bütün kurumların kaldırılması, bireysel eğilimlerin özgürce geliştirilmesi, cinsel özgürleşme, emeğin yaşamla aynılaştırılması, yani "insanın doğallaşması, doğanın insanlaşması" talebidir.

Böyle bakıldığında sınıflı toplumlar tarihinin bütün ihtişamına rağmen "insan" için pek az mesafe kat etmek anlamına geldiği görülecektir; bu tarih "insanlığın tarihinin" tarihöncesidir; asıl başlangıç için bir giriş denemesidir. Ve bu girişte "savaş" asıl belirleyici etkendir. Öyle olduğu için tarih boyunca gerçekleşen büyük altüst oluşlara rağmen onun temel eşitsizlikçi karakteri değişmemiştir: "Onun için, bütün çağlarda toplumsal bilincin bütün çeşitliliğine ve değişikliğine rağmen, ancak sınıf uyuşmazlıklarının tümüyle yok olmasıyla bütün bütüne son bulacak birtakım ortak biçimlerin, bilinç biçimleri halinde kendisini göstermesine şaşmamak gerekir."[1]

Ne hümanizm ve ne de insan hakları bu ortak biçimlerin dışına düşer. Her ikisi de sınıflı bir toplumun sınırlayıcı damgasını yemiştir. Ve bütün bu özgürlük görüntüsü altında gerçek bir dünya alttan alta kendini gösterir. Bu hukukun "insan" üzerinde yaptığı tahrifat ve yol açtığı özgürlük ihtiyacı bize tarihin yolunu açar. Bu hukuk ve bu ideoloji insanın yabancılaşmasını ve iç sıkıntısını kaldırmaz; onu besler ve büyütür. Ve burjuva devlet, artık, eskimiş bir biçim olarak bu görüntüyü taşımakta zorlanmaktadır. İçinde bulunduğu durum, bir ideoloji olarak hümanizmi gereksiz ve olanaksız kıldığı gibi, ayrıcalığın yerini almış

1. Marx-Engels-Lenin, *Sanat ve Edebiyat*, s. 59.

hukukun kendi geçmişine dönmesi, bizzat bu devletin himayesinde gerçekleşmektedir.

İşte bu devlet bize yeniden hukuku, eşitliği ve özgürlüğü önermektedir, insan haklarını önermektedir. Onu bir komediye dönüştüren tarihi süreç işlemektedir: "Modern ancien regime, sahici kahramanları ölmüş bir dünya, düzeninin komedyeninden başka bir şey değildir. Tarih aslidir ve kendi eskimiş bir biçimini mezara götürürken birçok evrelerden geçer. Dünya tarihinde bir biçimin son evresi onun kendi komedisidir."[1] Devrimci Fransa'nın yerine Amerika Birleşik Devletleri, Rousseau'nun yerine Fukuyama, işte komedi budur.

Evet, "Marksizm, teorik bir antihümanizmdir" ve "aslında teorik olan bu sorunun" açılımı şöyledir: "Sosyalist devrim, geleneksel mülkiyet ilişkilerinden en köklü biçimde kopmadır; kendi gelişimi içinde geleneksel düşüncelerden de en köklü biçimde kopma olacağına hiç şaşırmayalım."

Felsefe ve Tarih

Felsefe, "sorunun kaynağını" bulmuştur, hatta felsefe, özellikle "klasik Alman felsefesi" sorununun kaynağını bulmakla kalmamış, onu çözdüğünü de sanmıştır. İnsan ve doğa, giderek doğa ve tarih denklemi, çözümünü felsefeye borçludur. Felsefenin "insan" tanımı her ne kadar sınıfa yer vermese de, sınıf kendi gerçeğini bu felsefenin ışığında görmüştür. Bu borç nedeniyle *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda felsefenin sonu ilan edilir ve Alman işçi sınıfı bu bitmiş felsefenin biricik mirasçısı gösterilir.

Bu kadar değil; Marx, daha açık bir ifadeyle "tarihin, felsefenin gerçeğine borçlu olması"ndan söz eder. Evet, tarih felsefeye borçludur. İnsan ile doğa arasındaki ilişki, bu mücadele ve bu sorun tamamıyla felsefenin icadıdır; "... Tarih felsefesi, özellikle Hegel

1. A.g.e., s. 60.

tarafından sunulduğu biçimiyle, görünürdeki güdülerin ve ayrıca tarihte insanların eylemlerini gerçekten belirleyen güdülerin, tarihsel olayların hiç de son nedenleri olmadıklarını ve bu güdülerin gerisinde başka belirleyici güçlerin bulunduğunu" kabul eder, "ama o, bunları, tarihin kendisinde araştırmaz, ondan daha çok dışarıdan, felsefi ideolojiden alır, tarihe sokar". Demek ki felsefe, tarihe borç verirken güçlü bir biçimde onun "yerine geçme" eğilimindedir.

Tarihin kendisinde araştırmadan önerilen her çözüm, tarihi felsefe olarak göstermektedir. Böylece, tıpkı ortaçağda Tanrıbilim'in hukuku, felsefeyi, siyaseti kendi eki haline getirmesi gibi, felsefe de tarihi kendi eki haline getirir.

Tıpkı felsefenin, teolojinin gerçeğine borçlu olması gibi, bedeli neyse ödenmedikçe bitmeyecek bir borçtur bu. Felsefe, bu borçtan ancak kendi egemenliğini ilan ettiği anda kurtulabilmiştir. Aklın egemenliği, Tanrı'nın egemenliğinin yerine geçince felsefe başlar.

Gerçekte, felsefe bir yanıyla bu borçtan hiçbir zaman kurtulamamıştır. Sadece idealizmin Tanrısal özü nedeniyle değil, ödünç alınmış "gerçek" nedeniyle de. İnsan ile doğa arasındaki ilişki, felsefenin en gelişmiş biçimiyle "soyut insan"dan yola çıkarak anlamaya çalıştığı bu sorun, din tarafından Tanrı'yla açıklanmıştı. İşte bu yüzden, "Alman felsefesinin sonu" ilan edilmeden çok kısa bir zaman önce Hegelci sistemin ayrışma süreci bir din savaşına dönüşüyordu.

Bu çatışma, Alman ideolojisinde şöyle anlatılır: "Strauss'tan Stirner'e kadar bütün Alman felsefi eleştirisi, dinsel tasarımların eleştirisiyle sınırlı kalır. Hakiki dinden ve tam deyimiyle Tanrıbilim'den yola çıkıldı. Dinsel bilinçle, dinsel tasarımlarla söylenmek istenilen, daha sonra, değişik belirlenimler aldı. Kaydedilen ilerleme, metafizik, siyasal, hukuki, ahlaki ve başka alanlardaki tasarımları da üstün geldikleri iddia olunan dinsel ya da Tanrıbilimsel tasarımlar alanına bağlamaktan ibaretti; aynı biçimde siyasal, hukuki ve ahlaki bilincin dinsel ya da teolojik bir bilinç

olduğu ve siyasal, hukuki, ahlaki insanın, son tahlilde, 'insan'ın dinsel olduğu bildiriliyordu. Dinin egemenliği postulat olarak kondu. Ve yavaş yavaş her egemen ilişkinin, dinsel ilişki olduğu ortaya atıldı ve sonra, bu bir din haline, hukuk dini, devlet dini vb. haline getirildi. Her yanda, artık, yalnızca dogmalarla ve dogmalarda inançla uğraşılıyordu. Dünya gittikçe daha büyük ölçüde kutsallaştırıldı... Bu, o kadar öyledir ki, Feuerbach'ın donuk materyalizmi bile, teolojiye bu bağlılıktan uzak duramaz. Feuerbach için felsefe, düşünülmüş bir dindir; O, hiçbir şekilde dini ortadan kaldırmak istemez, onu yetkinleştirmek ister. Felsefenin kendisi de dine dönüşmelidir."

Bu yüzden felsefenin her "kendisi" olma çabasının, teolojik bir meydan savaşına dönüşmesi kaçınılmazdı. Tarihin de, kendisi olma çabasının, felsefeyle bir savaşa dönüştüğü söylendi. Engels, bu durumu şöyle anlatır: "Alman felsefesinin ideolojik anlayışı ile bizim görüş tarzımızın –özellikle Marx tarafından işlenen materyalist tarih anlayışı söz konusu idi– arasındaki uzlaşmaz karşıtlığı ortaya koymaya karar verdik; bu gerçekte, bizim geçmişteki felsefi bilincimizle hesaplaşmamızdı."

Materyalist tarih anlayışı geliştikçe görüldü ki, felsefe, özne-nesne, düşünce-varlık ve insan-doğa ilişkisini doğada oldukça açık görüyor, ama tarihte göremiyordu. Düşüncelerin tarihsel ve maddi koşullara bağlılığını ayırt edemiyordu. Felsefenin eki haline getirilmiş tarih, genel bir "insanlık tarihi" biçimine büründü; doğanın tarihinden ayrıldı ve "insan" egemen sınıflarda somutlanan bir kavram olarak temel çıkış noktası haline getirildi. Bu tarihin mantıksal sonucu, bütün tarihin, bugünün tarihini oluşturmak üzere olup biten bir karmaşalar, bireysel hırslardan kaynaklanan savaşlar ve kahramanlar tarihi olarak gösterilmesi; bugünün tarihini dünün tarihinin amacı gibi gösterilmesi oldu.

Demek ki felsefe, insan-doğa ilişkisini salt düşüncede çözmek istiyor; bu anlamda da teolojiden ödünç aldığı gerçeği çok fazla değişikliğe uğratmıyor. Bu yüzden, tarihin Tanrısal açıklaması ile

felsefi açıklaması arasında çok fazla fark yoktur. Bu tarih, doğanın tarihi ile insanlığın tarihinin bir ve aynı olduğu, "insanlığın" değil, sınıfların tarihi olduğundan yola çıkarak değişikliğe uğratılabilir. Bu denklem, felsefenin ve teolojinin döne dolaşa çözdüğünü düşündüğü bu formül, çözümünü "düşünce"de değil "mülkiyet"te bulabilir. İnsanın doğayla ilişkisi, insanın insanla, insanın toplumla ilişkisi anlaşılmadan anlaşılamaz: "Şimdiye kadar, her tarih anlayışı, ya tarihin bu gerçek temelini bir yana bırakmış ya da onu tarihin yürüyüşüyle hiçbir bağı olmayan ikincil bir şey saymıştır. Bu yüzden tarih, her zaman, onun dışında yer almış bir kurala göre yazılmalıdır. Yaşamın gerçek üretimi tarihin ta başlangıcında ortaya çıkar; oysa asıl tarihsel olan şey, olağan yaşamdan ayrıymış gibi, olağandışı ve yeryüzü üstü bir şey gibi görünür. İnsan ile doğa arasındaki ilişkiler bu yüzden tarihten dışlanırlar. Bu da, doğa ile tarih arasındaki karşıtlığı doğurur. Bu bakımdan, bu tarih anlayışı tarihte yalnız büyük tarihsel ve siyasal olayları, dinsel ve kısacası teorik savaşımları görebilmiştir; özellikle ele alınan tarihsel çağ konusunda bu çağın yanılsamasını paylaşmak zorunda kalmıştır." Bu anlamda, ele alınan çağın yanılsamasını paylaşmak anlamında, sınıflı toplumlar çerçevesinde bir tarih bilimi gelişemez.

İşte bu nedenle, eski felsefenin sonu gelmiştir. Marx ve Engels, Hegel'den sonra diyor; ama daha çok, Marx ve Engels'ten sonra sistematik felsefe, artık, olanaksızdır: "Dünyanın tek bir sistemi, yani tutarlı bir bütünü temsil ettiği açıktır, ama bu sistemin bilinmesi tüm doğanın ve tüm tarihin bilinmesini ön gerektirir, buna da insanlar hiçbir zaman erişemezler. Öyleyse sistemler yapan kişi, sayılmaz eksiklikleri kendi öz uydurmasıyla doldurmak, kendisini usdışı imgeleme gücüne bırakmak, ideoloji yaymak zorundadır." Bu anlayış, tarih alanında felsefeye son vermiştir. Felsefenin kendi başına sunacağı bir gerçek yoktur artık. Tarih kendi gerçeğini bulmuştur ve bu gerçek bulunduktan sonra, doğada ve tarihte felsefeye yer yoktur. Bu gerçek, filozofun kafasında tasarlanamaz, o, olayların içinden bulunup çıkarılmalıdır.

Demek ki felsefe, tıpkı teolojinin felsefenin işlevini üstlenmesi gibi, bilimin olmadığı yerde, bilimin işlevini üstlenmektedir. Öyleyse, bilimin ortaya çıkmasıyla birlikte felsefenin hegemonyası biter, onun egemenlik alanında salt düşüncenin, düşüncenin kendi gelişiminin yasaları kalır. Diyalektik ve mantık onun tek gerçekleşme alanıdır. Yani bu gerçekliğin kendisini göstermesiyle bağımsız felsefe, varlık ortamını yitirir.

Öyleyse, Marx'ın felsefeye borçlu tarihini nasıl yorumlayacağız?

İlki, bu tarih, felsefeden doğmuştur. Genel olarak değişim ve hareket, felsefenin tarihe bir hediyesidir. İkincisi, Marx'ın, felsefenin bu dehasına bir de kişisel "gönül borcu" var. Çok okunan, ancak okunduğu oranda anlaşılamayıp "baş ve ayaklara" indirgenen bir metinde, bu "gönül borcu"nun nasıl ödendiği şöyle anlatılıyor: "Hegel diyalektiğinin mistik yönünü, otuz yıl kadar önce, henüz moda olduğu bir sırada eleştirmiştim. Ama tam da *Das Kapital*'in birinci cildi üzerinde çalıştığım sırada, kültürlü Almanya'da gevezelik eden hırçın, küstah ve bayağı mukallitler, Lessing zamanında Spinoza'ya 'ölmüş köpek' diyen kahraman Moses Mendelssohn'un yaptığı gibi, Hegel'e saldırmanın tadını çıkarıyorlardı. Bu yüzden, ben, açıkça bu güçlü düşünürün öğrencisi olduğumu itiraf ettim ve hatta değer teorisi bölümünde yer yer ona özgü ifade biçimlerine de kur yaptığım oldu. Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini ilk defa onun bulmuş olduğu gerçeğini örtemez." Bu kadar...

Ancak, denildiği gibi, bir felsefenin yanlışlığı ilan edilerek felsefe ortadan kaldırılamaz. Bu felsefe ve bu yaklaşım bizzat tarihin içinde bulunup gösterilmeden ortadan kalkamaz. Bu nedenle, tarihin felsefeden çıkarak kendi olma çabası, bu yaklaşımla değişik kılıklar altında tekrar karşılaşmıştır. Bir bilim olarak ekonomi politik, bu felsefenin bir uzantısıdır; aynı varsayımlardan yola çıkar, aynı yanılgıları paylaşır. Piyasa, felsefenin soyut insanına maddi

zemin hazırlar; toplumsal geçerlilik kazandırır. Doğa alanında materyalizme ulaşan felsefe, tarih alanında ne kadar idealistse, toplumun alanının bilimi ekonomi politik o ölçüde idealisttir.

Bu tarih, yalnız felsefeye değil, ekonomi politiğe de borçludur. Burjuva toplumun tarihi, ancak iktisadi olarak yazılabilir; bu bilim, tıpkı felsefe gibi, tarihe gereken dili hazırlamıştır.

Ve bu "borç", artık, ödenmelidir; felsefe ve ekonomi politik kendi başlarına varlığını sürdüremez; bağımsızlığını ilan edemez.

Felsefenin ve ekonomi politiğin, yaşadıkları çağın yanılgısından kurtulması bu bilimin gelişmesine bağlıdır.

Her alanda olduğu gibi bu alanda da baştanbaşa devrim yapılmadan devrim yapılamaz. "İş"lerin sonuna kadar giden Marksizm, artık, bu işi tamamlamalıdır. Bu bilimin, artık, bir devrime ihtiyacı var.

IV. BÖLÜM

BUGÜNKÜ KAPİTALİZM VE ÇÜRÜME

Son hümanist Stefan Zweig'a

Mücadele ya da İntihar

"Sokağa pek az çıkıyorum. Korkunç durumlar üzerine insanlarla konuşuyorum. Amerika gecikiyor. Her yerde aynı yanlış davranışlar, sessiz kalmakla uzak kalınırmış gibi. Çöken bir dünyanın kargaşasında, en son anımıza kadar yaşamamıza alışmak gerek. Yeni nesil de, yeni durumlara alışacaktır."

Tarihsiz, ama 1941 yılında yazıldığı bilinen bir mektubunda "Sevgili Fredrike"ye bunları yazıyor. "Sevgili Fritzi", kocasını evinden ve yurdundan uzakta yaşamaya zorlayan cinnetten "safkan bir Alman" olduğu için etkilenmiyor; böyle düşünüyor. Başlangıçta en çok, bir daha evine dönemeyeceği olasılığından rahatsız olduğunu yazıyor.

1930'lu yıllarda ya da faşizm cinnetinin sınırlı olduğunun düşünüldüğü bir zamanda Stefan Zweig da, dediğine göre "diğerleri" gibi "topu auta atarak" idare edebileceğini düşünüyor. 1935'te yazılan bir mektupta "*Berliner Toglatt* gazetesinde okudum kitapların yakıldığını" diyor; "bu utanç verici olayın resmini de gördüm. Fakat bütün bu şeylere alışmak ve fazla düşünmemek gerekir". Stefan Zweig, bu büyük hümanist, Almanya'da başlayan felakete, düşünmemeyi ve alışmayı öğütleyerek direnmeye çalışıyor.

"İnsana" yapılmış bu büyük saldırının ortasında, insanı arayan

hümanist olmak bir trajedidir. "Hitler adını taşıyan bu bir tek insanın cinayetleri" dediği "korkunç şeyi" daha fazla düşünmemek ve görmemek için en uygun yer olarak düşündüğü Brezilya'ya yerleşti. Burada, radyonun ve gazetenin Avrupa'daki olayları vermemesini kurtuluş sandı. Ancak, dediğine göre, Almanya'dan yükselen çığlıkları duymamak mümkün olmadı. 1941'de "Sevgili Fritzi"ye "Burada Avrupa'yı unutabilirsem, evimi, kitaplarımı ve her şeyimi kaybettiğimi aklımdan çıkarabilirsem, 'ün' ve 'başarı'ya boş verebilirsem, Avrupa'da insanlar açlık ve yoksulluk içinde kıvranırken, bu Tanrı bağışı ülkede yaşayabilmek iznine kavuştuğumdan ötürü mutlu olurdum" diyor.

"Topu auta atarak" o korkunç şeyi geciktirmek mümkün olmadı. Faşizm, Hitler ordularıyla birlikte Almanya'nın dışına taşınmak üzere harekete geçtiğinde, hümanist Zweig her şeyin bittiğini düşündü. 1942'de Fredrike'ye son mektubunda "uzun geceyi izleyecek sabah kızıllığını görmelerini dilerim. Aşırı sabırsızlığımdan ötürü onları bekleyemiyorum" dedi ve intihar etti.

Bugün, ardında sayısız çalışma bırakan Zweig, faşizmin yalnızca Alman ulusunun cinneti değil, aynı zamanda yeni bir dünya düzeni iddiası olduğunu düşündü mü, bilinmez. Ama faşizmin zaferine inanıldığı bir zamanda, "Bizim çağda, reformasyon yıllarında ya da Roma'nın çöküş günlerinde fazla güvenlik yok" dediği biliniyor.

Bir rastlantı, ama anlamlı bir rastlantı olduğunu kabul etmek gerek. Kapitalist dünyada her barış girişiminin Roma'nın çöküş yıllarını hatırlatması anlamlıdır. Roma'nın çöküşünden önce kurulan Pax-Romana (Roma barışı ve sonuçları) Batılı tarih öğreniminin önemli bir parçasını oluşturuyor. Bu mücadeleden bir ders çıkıyor ve tarihçi Toynbee bu dersi şöyle anlatıyor:

"Toplumsal parçalanmanın düzenli şekli, parçalanan toplumun serkeş bir proletarya ile etkisini gittikçe yitiren hâkim bir azınlığa bölünmesi biçiminde ortaya çıkıyor. Parçalanma işlemi dümdüz bir yol izlemiyor; sırasıyla bozgun, yükselme ve tekrar

bozgun 'kasılma'larıyla sarsılıyor. En son yükselişte, toplumu öldürücü yaralara karşı koruyan, hâkim azınlık oluyor ve bunu da evrensel bir devlet barışı aracılığıyla yapıyor." Bu dersten sonra, Zweig'ın faşizmin taşıdığı iddiayı bilmediğini düşünmemek gerek. Faşizm, Pax-Germana (Alman barışı) için ortaya çıkıyor. "Hâkim azınlık" parçalanmayı durdurmak üzere evrensel bir devlet barışını harekete geçiriyor.

Sınıflı toplumlarda her barış girişimi, bir güruh hareketidir. Barış, güruhun dışında kalanları büyük bir şiddetle kırıyor. İğneyle kuyu kazarak insanı arayan Zweig, onu yok etmeye kararlı büyük bir güruhla karşılaşınca "Güzel zamanlar bir daha geri gelmemek üzere geçti" diye düşünüyor. Faşizmde, toplumun kasılmalarını değil, insanın yok oluşunu görüyor. Kendisine, intihardan başka bütün yolları kapatmasının hikâyesi böyle başlıyor.

Çocukluğunda aldığı bilgilerle, Pax-Germana'nın yön verdiği bir dünyada, artık, yaşanamayacağını düşünmesi, faşizmin yaptıklarından çok, Zweig'ın onun yapabileceğini düşündüğü şeyle ilgilidir. Roma, Pax-Romana'yı tarihin gördüğü en büyük kıyıcılıkla gerçekleştirdi. Bu kıyıcılık Spartacus ayaklanmasından sonra çarmıha gerilen altı bin köleyle sınırlı kalsaydı, belki Zweig, dünyanın alacağı şekil konusunda bu kadar karamsar olmayabilirdi. Ancak köleler, bir süre sonra Hıristiyan kılığında ortaya çıkınca şiddetin dozu daha arttı ve süreklileşti. Roma, yönetmeyi bilenlerin imparatorluğuydu. İnsan zekâsını seferber etmeyi becerebilmişti ve tıpkı bugün bir barış için ortaya çıkan "kötülükler imparatorluğu" gibi, ele geçirdiği dünya durumunu Latince'ye çevirmekle yetindi. Büyük bir benzerlikle Roma'nın Grek kültürüne yaptığı şeyle, Amerika'nın Avrupa kültürüne yaptığı şey budur.

Almanya, bunu kaba bir biçimde yapmaya kalkıştığı için beceremedi. Zweig'ın tahmininin tam tersine, birkaç yıl sonra Almanya aşamayacağı sınırlara gelip dayandı. Sonradan Sezar'ın tek adam yönetimine dönüşen Pompeius, Crassus ve Sezar'dan oluşan "triumvira"yı hatırlatır biçimde hâkim azınlığın hamlelerinden biri

oldu. Bugünden bakıldığında faşizmin en büyük etkisi "demokrasi cephesi"nin reorganizasyonunu mümkün kılmasıdır. Onu intihara götüren olasılık asıl bundan sonra bir tehlike haline gelecekti.

Faşizm girişimi, demokrasinin galibiyetiyle sonuçlandı. Pax-Romana ise yalnızca Kilise'nin boy vermesine ve egemenlik kurmasına yol açtı. Toynbee, ikincisinin gelişimini şöyle anlatır: "İki yüz elli yıl süren bir durgunluktan sonra imparatorluk, miladi tarihin 3. yüzyılında öyle bir darbe yedi ki, bir daha kendine gelemedi. 5. ve 6. yüzyıllarda ortaya çıkan bunalım sonucunda bir daha dirilmezcesine parçalandı. Geçici Roma Barışı'ndan gerçekten faydalanan, Hıristiyan Kilisesi oldu. Kilise, kök salmak ve yayılmak için bu fırsatı iyi kullandı. İmparatorluk onu ezmede başarısız kalıp, benimsemeye karar verinceye kadar çok zulüm gördü ve bu takviye dahi imparatorluğu kurtarmaya yetmeyince, Kilise, imparatorluğun mirasını devraldı." Bu dönüşüm de Pax-Romana'nın içindedir. Onun kurmak istediği barışı bir ölçüde Kilise kurdu. Hıristiyanlık, Roma sömürgeciliğinin başka bir kılıkta yeniden belirmesiydi. Altı bin kölenin çarmıha gerilmesiyle yenilemeyen Spartacus hareketi, Kilise'nin ideolojik hegemonyası altında eridi, giderek etkisini yitirdi. Uzun ortaçağın ortamı hazırlanmıştı.

Hâkim azınlığın zulmü, barışını kabul ettirmek içindir.

Köleci devlet ile köleler arasındaki savaşı, Kilise yatıştırdı. Roma'nın kıyıcılığından sonra, Kilise'nin şefkati, uyuşturucu etkisini gösterdi.

Modern toplumda ise bu rol demokrasiye düştü. Faşizmin yürüyüşünden etkilenen Zweig, bir mektubunda "Amerika gecikiyor" diyor ve onun bu gidişe müdahale etmemesine üzülüyordu. Amerika birdenbire Pax-Germana'nın kurbanlarının kurtarıcı meleği oluvermişti.

Oysa "Spartacus" hareketi karşısında, Almanya ve Amerika'nın rolü aynıdır. Bu açıdan asıl savaş, İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle başladı. "Evrensel barış"ın devleti Amerika'ydı ve o Roma İmparatorluğu'nun kıyıcılığına en az Hitler'in Almanya'sı kadar

yakındı. Roma barışına başkaldıran asilerden biri; Galgacus, bu barışı şöyle tarif etmişti: "Bunlar, dünyanın yol kesen korsanları; karaları soyup tükettiler, şimdi denizleri baştan başa dolaşıyorlar. Kurbanları zenginse, soyup soğana çevirirler; kurbanları fakirse onları kul, köle ederler. Hırsızlığa, adam öldürmeye, yağmalara sahte bir isim takmışlar; imparatorluk diyorlar. Ve bir ülkeyi, taş üstünde taş bırakmamacasına yakıp yıktıkları zaman da barışı sağladıklarını iddia ediyorlar." Bu yöntemin modern bir tarifini ise dilbilimci Noam Chomsky veriyor: "Müdahale etmek, saldırmak, ezmek, uluslararası terörizm, gangsterlik ve yasa tanımazlık. İşte bunlar, pek methedilen 'Regan Doktrini'nin temel öğeleridir."

Hedefleri aynı olduğu gibi, yöntemleri de aynıdır. Bu, aradan geçen bunca zamana rağmen, Roma ile Amerika'nın birbirlerinden esinlenmelerini kolaylaştırmaktadır.

Artık, istenirse Pax-Romamerikana da denilebilir, bir ve aynıdır. "O yağma, cinayet ve büyük günahlar ve uygunsuz manevralar yıllarında Roma diplomasisi, görülmüş en kalleş, en münzevi diplomasi olarak kendini gösterdi. Roma savaş ilan etmeden saldırır; vergi ve haraç toplar, müttefiklerine ihanet eder; o, bu siyasete karada ve denizde barış, doğuda düzen adını verir." Roma için tarihe düşülmüş bu notun, Amerika için geçerli olmayacağı iddia edilebilir mi?

Kurtarıcı melek, rolünü başarıyla oynamıştır. Faşist yürüyüşün akla getirmediği şey, bir yeni ortaçağ düşüncesi Pax-Amerikana tartışmasıyla birlikte başladı. Stefan Zweig'ın "kafasının içinde büyüttüğü o korkunç şey" Hitler'inki gibi çok açık bir biçimde olmasa bile gerçekleşiyor gibiydi. Kendi hayatını anlattığı bir eserinde, "Fakat her gölge, eninde sonunda yine de ışığın çocuğudur. Zira aydınlık ile karanlığı, savaş ile barışı, yükseliş ile alçalışı yakından tanımış kişi gerçekten yaşamış sayılır ancak" demişti. Ama yalnızca kendisinin değil, insanlığın da yeni bir ortaçağı yaşayabileceğinden emin değildi. Bu sonuç, onun için, insanın yenilmesi demekti.

İnsanın yıldızının parladığı anlara âşık Zweig, bunun çok kısa aralıklarla iki kez gölgelendiğini gördü. Ancak onun göremediği bunun

sorunu ortadan kaldırmadığı ve tam tersine, biriktirdiği ve pekiştirdiğiydi. Hâkim azınlığın her barış girişimi, eşitsizliğin iki ucundakilerin birbirinden daha fazla uzaklaşması anlamına geliyordu.

Ancak durduğu yerden "mevcut olan bireylerin yerine konmuş ve tarihin itici gücü olarak algılanan" insan, yeni bir serüvenin sonuna gelmiş gibi görünüyordu. "İnsan" yeni bir ortaçağın esintisinde o "korkunç şeyin" peşine takılınca, insan Zweig'a yapacak bir şey kalmadı. Fredrike'ye 1942'de şöyle yazdı: "Rahat ve sakin günlerde ruhça çöküntüm arttı; öylesine tedirginlik içindeyim ki, derli toplu düşünemez oldum artık." Kararını vermişti. "Bu satırları en son saatlerimde yazıyorum" diyordu. "Karara varalı beri kendimi nasıl da neşeli hissettiğimi göz önüne getiremezsin." 1942'de insanı aramaya adanmış bir ömür noktalandı.

Elli yıl sonra Roma, yeniden hatırlandı. Başlamadan biten bir barış, Toynbee'nin Roma için dediği gibi "boşuna yapılmış" bir barış. İntihar, bu düzene karşı mümkün olan tek bireysel protesto biçimidir. Zweig'ın bu barışa karşı koyuş yöntemi dünyaya bakışına uygundu. Yaşamını, düzenin suratına fırlattı. Roma'dan bu yana barışın muhataplarının seçenekleri hep aynı.

Mücadele edemeyen intihar eder.

Bilime Kabzımal Tavrı

Antikçağ, bir felsefe çağıdır. Felsefe, "insanın" en temel sorununu "elverişsiz araçlar"la anlamaya çalıştığı bir zamanda en parlak dönemini yaşadı. Görece daha elverişli araçlara sahip olduğu yakın zamanlarda da, kökeninde bir olanaksızlık yatıyor. O, hem doğanın tarihi ile insanlığın tarihinin ayrılmasının bir ürünüdür, hem de felsefenin sorunu bu ayrılığın ta kendisidir. Kendisi, bu ayrılığın ürünü olduğuna göre felsefe, ayrım fiili olarak ortadan kalkmadan onu düşüncede çözemez. Dolayısıyla felsefenin bu temel sorunu çözmesi mümkün değildir. İnsan-doğa ilişkisi ya da felsefi bir biçimde söylenirse özne-nesne ilişkisi, felsefenin sırf

spekülasyona dayanarak çözemeyeceği, ama Marx'a gelene kadar spekülasyondan başka dayanağı olmayan bir sorun olarak kaldı. Felsefe, temel sorununu, insan-doğa ilişkisini çözmek için bilime, hepsinin ötesinde tarih bilimine muhtaç. Oysa muhtaç olduğu bilim, onu, gereksiz ilan etmektedir.

Engels, "Felsefenin genel olarak sona erişi Hegel'ledir" diyerek bu olanaksızlığı özetliyor: "Gerçekten, o, sisteminde, bir yandan felsefenin tüm gelişimini en görkemli bir tarzda özetlerken, öte yandan bilincinde olmasa da, dünyanın gerçek, pozitif bilgisine götüren bu sistemler labirenti dışındaki yolu bize gösterir." Sistemler labirenti dışındaki yol, hiç kuşkusuz, tarihtir.

Ancak, Marx ve Engels'in sınırlarını çizerek tarif ettikleri felsefe, hem muhalifleri, hem de takipçileri için çekiciliğini yitirmedi. Yalnızca felsefenin değil. *Kapital*'de kesin tarifi ve olumsuzlaması yapılan "ekonomi politik"in de restorasyonu için fazla zaman gerekmedi.

Felsefenin sınırlarını çizen bu olanaksızlık, bir başka alanda ekonomi politikle "bilim" ilan ediliverdi. Ekonomi politiğin işi, insan-doğa ilişkisinin kurulması önündeki gerçek engellerin; mülkiyetin ve sermayenin mistifikasyonudur.

Her ikisi de, tarih biliminin yaratıcılarının yaşadıkları çağda, kültürel ortamın başat biçimleridir. Bu yanıyla ve "eleştirileri" sayesinde 20. yüzyıla taşınabildiler. Başka karşılıkları da oldu; ancak felsefe ve ekonomi yanında 20. yüzyılın insanına daha uzak kaldılar.

Bunlardan biri klasik müziktir; bir anlatım tarzı olarak ancak diyalektikle karşılaştırılabilir. Tarihçi G. Thomson, "Hegel bize 'katıksız düşünce'nin diyalektiğini sunduysa, Beethoven de 'katıksız duygu'nun diyalektiğini sunmuştur" diyor. "Onun diyalektiği 'insanın pratik duyusal etkinliği'nin sonsuz saklı güçlerini sanatsal bir biçimde dile getirir. Bu bakımdan Beethoven de en azından Hegel kadar öncüsüdür Marx'ın." Marx'a öncülük konumları bir yana Beethoven ile Hegel'in aynı maddi ve kültürel ortamın ürünleri olarak, düşüncelerinin kökeni ve sınırları açısından benzeştiği söylenebilir. Klasik müziğin temel biçimi olan senfoni ile hemen

aynı zaman aralığında ve aynı ortamdan etkilenerek oluşan romanı da bu çağın ürünleri arasına koyabiliriz. Hepsinin ortak yanı, yeni gelişmekte olan burjuva birey anlayışında beliriyor.

Her biri, doğal ve toplumsal karmaşanın en gelişmiş ve aynı anlama gelmek üzere en aşırı biçiminde uyumu yakalamaya çalışıyor.

Bir başka alanda ve en büyük temsilcilerinden biri Goethe'nin *Faust*'u, hem uyumu yakalama ve hem de burjuva bireyi, mümkün olabilecek en güzel biçimiyle anlatma çabası olarak kalıyor.

İlişkilerinin tek kaynağı elbette buradaki soyutlamalar değil; iddianın ötesinde bu alanların yaratıcılarının birçoğunun birbirleriyle fiili ilişkileri de var: Goethe ile Beethoven'in sonradan gelişen arkadaşlıkları, ilkinin uzlaşmacı kişiliği nedeniyle sona eriyor. "Uzlaşmacı Goethe"nin ilgi alanına girmeyen pek az iş bulunuyor ve bunların arasında Hegel'le felsefe tartışmak da var.

Belki, felsefe için ya da restorasyondan sonraki adlandırmayla "diyalektik materyalizm" için bir ekleme daha yapmak gerekiyor: Feuerbach'ın zamanında da materyalizme "demokratik devrimin" ideolojisi olarak bakılıyor. György Lukacs bu konuda *Avrupa Gerçekliği*'nde, "Eski tip maddeci felsefe, son temsilcisi Ludwig Feuerbach olan mekanik maddecilik, demokratik devrimin ideolojisi olarak görünmüştür hep" diyor ve bu felsefenin İngiltere ile Fransa'da 17. ve 18. yüzyıllarda serpilip gelişmesini buna bağlıyor. Materyalizm, burjuva anlayışının daha dolaysız ifadesi olarak ortaya çıkıyor. Materyalizmin, insan-doğa ilişkisine yaklaşımı, daha çok, ekonomi politiğin bakışına yakındır; ekonominin mülkiyet ve sermayeyle eşleştirdiği insan ile Feuerbach'ın "doğal insan"ı hemen aynı kör bilince karşılık düşüyor. Ekonomi politiğin insanı, doğa karşısında ne kadar çaresizse, Feuerbach'ın insanı da o ölçüde çaresizdir.

Hegel'in insanı ise, doğanın zorunlulukları ihmal edilerek abartılmıştır; proletaryayı bu zorunluluğa kurban ederek "özgürleşmiş" burjuva, bu insanın ta kendisidir. Burada Feuerbach'ın ter-

sine, öznel güç ön plana çıkıyor. Burjuvazi ve proletaryanın doğa karşısında konumlanışları, ancak bir yanıyla ve eksik olarak felsefede yerini bulabiliyor.

"İnsan", demek ki nasıl bakılıyorsa öyle tanımlanıyor. Burjuva bireyin, Hegel'de olduğu gibi, öznel güçleri abartılmıştır; o, doğa karşısında özne olma yanılsaması içindedir. Diğer yandan proletarya, doğanın kör güçleri karşısında bir çaresizlik ve bir teslim oluş içindedir. Böyle olduğu için "soyut insan" tanımının pratik karşılığı yoktur.

"İnsan" tanımının pratik karşılığının olmaması, bu düşünce ve anlatım biçimlerinin ortak ideolojik yanılsamasını ele vermektedir. Bunları, burjuva sınıfıyla ilişkilendiren bizzat karşılıksız "insan" tanımının ta kendisidir. Proletarya, bu tanım aracılığıyla burjuvalar gibi "insan" olarak tanımlanınca artık, özgürlük, eşitlik, kardeşlik, demokrasi vb'den söz açmanın, insan haklarını savunmanın hiçbir sakıncası yoktur.

20. yüzyılın kültürel mirası, bir "insan" tanımına varmak için gerek duyduğu bilimden; tarih biliminden yoksundur. Modern uygarlık kültürünün en zayıf noktası burada. Bu yüzden "mikro" dünyanın üyesi olan "insan" anlayışı bu kültürün sınırını çiziyor.

Sınır, fizik için de geçerlidir. Modern fizik içinde de, fiziğin yasalarını mikro dünyaya bakarak formüle etme eğilimi, kuantum fiziğiyle başladı. Bugün hâlâ, kuantum fiziği ile görecelik kuramı arasında var olan çelişkiler çözümlenebilmiş değildir. Modern fizik, mikro dünyadaki olasılıkçı ve istatistiksel yasaları fiziğin kendisi olarak sunma eğilimindedir. Bu bir anlamda, psikolojinin kendisini tarihin yerine geçirmesini anımsatıyor. Kuantum fiziği gibi, psikolojide de rastlantılar ve olasılıklar egemendir; buradan topluma bakmanın bir yolu henüz yok. "Kişiliği" psikolojiye dayanarak çözme çabası, tarihsel ve sosyolojik bir birim olan "sınıfla" bağlarını kurmadıkça mümkün değildir.

Kişiliği oluşturan faktörlerin büyük bir bölümü, yalıtılmış bireyin eğilimlerinde değil, onun diğer bireylerle, toplumla olan ilişkilerine

bağlıdır. Kuantum fiziği, psikolojinin tersine ilişkileri ilgi alanına sokmuş görünüyor, gözleyen ile gözlemleyen arasındaki ilişkiye değin söylenenler ise olanca etkisine rağmen hâlâ açıklanmaya muhtaç.

Bütün bu tartışmalara rağmen, modern fizik "gerçekliğin gözleyene ve nasıl gözlemlendiğine göre değiştiği" gibi devrimci bir önermeyi yan kapıdan içeri almayı başardı. Olasılıkçı yaklaşım ise, daha, tartışmaları sürerken görecelik kuramının kurucusunun köklü itirazıyla karşılaştı.

Modern fiziğin ortaya koyduğu gibi gözlemlenen gözlemleyene göre değişiyor, ancak yine de gözlemleyendeki etkiler bilinemez olarak kalıyor.

Sorunlarına rağmen modern fizik, modern uygarlığın kültürel yapısını oluşturan alanların en uç ve en gelişmişidir. Soru ve yanıtlarıyla "kültürel miras"ın en devingen bölümünü oluşturma iddiası, Caudwell'in deyişiyle, burjuva toplumda yanılsamanın bozucu etkisinin, en az, bu toplumda ilk önce yaratılmış ve en son çökecek olan bir bilim olmasından kaynaklanıyor.

Her yaratıcı düşünür, bir yanıyla içinde geliştiği kültürel ortamın etkilerini taşır. Neyin yaratıcılığa ve neyin içinde yaşanılan kültürel ortama ait olduğu ise gelecek kuşakların sorunudur. Marksizm bize, modern bir felsefe ya da bilimsel bir iktisat bıraktığı için değil, "insanların" bir bölümünün dolaşım alanında "özgür bir birey" (kişilik!), üretim alanında ise bir köle olduğunu gösterebildiği için; tarihin mülkiyet aracılığıyla kurulan bu bulmacasını çözdüğü için, yerleşik uygarlığın kültürel yapısının dışına ve ilerisine düşüyor.

Bu çözümünü ortaya koyduğu şey, "insanın" insanlaşmak için doğayla ilişkisini dolayımlayan her türlü bağı kaldırıp atması, doğa ile insanlığın tarihinin aynılaştırılmasının zorunluluğunun bilincidir. Bu zorunluluğu göremediği ve bu yüzden sorunun çözümü için gerçek birer engel haline geldikleri için, modern uygarlığın kültürü, aşamayacağı sınırlara gelip dayandı.

Dayandığı sınıf ise, egemenliğini kurduğundan bu yana kendi kültürü karşısında "deneyimli kabzımal" tavrı içinde. Bu sınıf için

"bu ya da şu teoremin doğru olup olmaması değil, ama sermayeye yararlı mı, zararlı mı; gerekli mi, gereksiz mi; siyasal bakımdan tehlikeli mi yoksa tehlikesiz mi olduğu söz konusudur".

Hiçbirinin bu sınırları aşma isteği ve gücü yoktur: Romanın bitiş çanları çoktan çalmış bulunuyor, klasik müzik kendini yeniden üretemiyor, modern felsefe eski güzel günlerin anısını yaşıyor, iktisat, kurucularını yalanlamakla meşgul. Resim, kübik resimden sonra bu mirasın içinde yer alabilecek bir yenilik yaratamadı.

Bu sınıf için Goethe faydasız, Hegel tehlikeli, Ricardo zararlıdır. "Kabzımal tavrı"nda en sonuncu uygarlığın krizi saklı; burjuva uygarlığı krizi.

Denildiği gibi "var olan her şey yok olmayı hak eder".

Her şey "inkâr eden ruh"a bakıyor.

"Yeni Akıl"la Bakmak

Perspektifi, akıl gözüyle bakan ressamlar buldu. Aydınlıklar Çağı, aklın, insanın tarihine ikinci büyük girişidir; akıl gözüyle bakmak, akılda devrimci bir dönüşüme tekabül ediyor.

Öncesinde Ptolemaios sistemi var ve onun da temelinde bir "akıl" var. Bu akıl, değişmeyeni, statik olanı ve zamanın dışında kalan mükemmeli aradı. Onunki "Tanrısal bir bakış"tı. Her şeyin üst üste duruyor gibi göründüğü minyatürlerin sırrı burada yatar. Yaratıcısı için görünen değil, Tanrı gözüyle bakıldığında görülebilecek olan önemliydi.

Ptolemaios sisteminin üzerinde durduğu "Yunan ve İslam kafası" her şeyin merkezine Tanrı'yı oturtur. Her şey, konumunu Tanrı'ya göre belirler.

"Yeni akıl" ise, bu referans noktasının değiştirilebilmesi oranında ortaya çıkabildi. Aydınlıklar Çağı'nın yeni aklı, Tanrı'nın yerine insanı geçirerek tarihteki yerini aldı. Her şeyin merkezine insan geçip oturdu.

Araştırmacı ve edebiyatçı John Berger bu yöntemi "Perspektif,

bir tek gözü, görünenler dünyasının merkezi yapar. Her şey kayma noktası gibi gözün üstünde toplanır" diye açıklıyor. Bu yöntemle birlikte bakma işi de farklılaşmaya başlar. İnsan, Tanrısal yuvarlakların hareket ederek, eğrilerek başka biçimlere dönüştüğünü görür.

"Perspektif okulu" zamanın akışını, değişimi ve hareketi resme soktu. Değişim ve hareketin resme girmesiyle birlikte yuvarlaklar elipslere, yerini terk etmek zorunda kaldı. Aydınlıklar Çağı boyunca bilimin ve sanatın gelişimini yönlendiren devrimci dönüşümün ilki ve en önemlisi akıldaki bu devrimci dönüşümdür.

"İnsan" tanımıyla birlikte, Aydınlıklar Çağı'nı yaratan yeni aklın sınırları da ortaya çıkar. Aklın dünyevileşmesi, dünyanın akılcılaşmasını sağlamaz; ama bu, dünyevileşmiş aklın onu akılcılaştıramayacağı anlamına gelmiyor. "İnsan" merkezli bakış, kendi yanılsamasını, nesnellik iddiasını böyle yaratır. Tanrı orijinli aklın kurgusu, burada, insan anlayışı aracılığıyla "gerçek bir din" haline gelir. Alttan alta, bu akıl ile dünkü düşünce biçimlerini birbirine bağlayan eşitsizlikçi uygarlık, hükmünü sürdürmektedir ve onun bir dine, bir yanılsamaya ihtiyacı vardır hep.

Bu yüzden "perspektif okulu" elbette bir dönemi kapatır, ama aynı zamanda bir dönemi de açar. Bu anlayışla birlikte 'mitleştirme çağı' bitmiştir; mitleştirme çağı bitince yeni bir din şekli başlar. Mitoloji ele geçirilmiştir artık, ama katılaşmıştır. Din 'gerçek' din olmuştur." (Caudwell) Onu gerçek bir din haline getiren şey, bir yandan tarih dışında tanımlanmış bir "nesnellik" iddiası ise diğer yandan kendi anlayışını, kapattığını düşündüğü dönemin "değişmezlik" inanışından ödünç almış olmasıdır.

Ancak, "Yunan ve İslam kafası" bunu, "metafiziğe" uygun bir biçimde becermişken, bu kez, akıl gücüne dayalı toplum bunu materyalist bir biçimde yapar. Perspektifle birlikte düşünme-yaratma sürecine giren değişim ve hareket, egemen sınıfların maddi çıkarları öyle gerektirdiği için kapı dışarı edilir. Doğa karşısında insan, mümkün olabilecek en iyi "sosyal örgütlenmeyi" "doğal olarak" bulduğundan değişime ve harekete ihtiyacı kalmamıştır.

Bu "din"in "düşünebilen kafaları" kendine inandırması da şöyle gerçekleşir: "Artık, işbölümüne bağımlı olmayan bireyleri, filozoflar, düşünsel olarak, 'insan' adı altında tasarımlamışlar ve geliştirmiş bulunduğumuz bütün bu süreç, 'insan'ın kendi kendine yabancılaşması süreci olarak anlaşılmıştır ve bu da esas olarak, daha önceki dönemin sıradan bireyinin daha sonraki dönemin sıradan bireyinin yerine konmuş olması, daha sonraki bilincin daha önceki bireylere yüklenmiş olması olgusundan ileri gelmektedir. Bir çırpıda gerçek koşullardan soyutlanan bu altüst oluş sayesinde, o, bilincin gelişmesinin bir süreci olarak tüm tarihi dönüştürmenin olanağını sağladı." (Marx)

Demek ki hâlâ, Aydınlıklar Çağı düşünürlerince "dinsel" olarak lanetlenen bir düşünce, gerçekliğini ve geçerliliğini sürdürmektedir; "düşündüklerimiz ya da inandıklarımız, nesneleri görüşümüzü etkiler". (J. Berger) İşte bu yüzden "yalnız baktığımız şeyleri görürüz" ve bakmak "bir seçme eylemi" ise şu ya da bu sınıfın "nesnel" olma iddiasının dinler dünyasına ait olduğu açıktır. "Tek bir nesneye bakmayız; nesneler ile kendimiz arasındaki ilişkiye bakarız her zaman." (J. Berger)

"Nesneler"le girişilen ilişkilerin farklı farklı olduğu bir dünyada, bakma işi de genel bir çerçeve içinde ve ancak sınıfsal olarak tanımlanabilir. Böyle tanımlanmazsa, örneğin "iktisat bilimi"nin "emek, toprak, sermaye" ünlü formülünün sırrı çözülemez. Çünkü bu formülün içinde "emek" kategorisi altında sınıflandırılmış olan insan, filozofların "genel olarak insan" tanımına uymaktadır. Filozofların hiçbiri, bu formüldeki "insan"ın sırrını çözememiş ya da çözmeye çalışmamıştır. Çünkü "bakmak bir seçme eylemidir".

Bakmak bir seçme eylemi olduğu için, belli bir şekilde eylemde bulunan filozoflar ve iktisatçılar, birbirleriyle hiçbir benzerlikleri bulunmayan toprağı, sermayeyi ve emekçi insanı yan yana getirip birbirleriyle eşleştirebilmişlerdir. Ya da, insanların üzerinde yaşadığı, soluk alıp verdiği doğanın mülk edinilmesini meşru bir hak olarak görebilmişlerdir.

Bu yüzden, Aydınlıklar Çağı'nın yeni olanı görebilen "akıl

gözü" tarihin önüne gerçek bir engel olarak dikilmiştir. Bu akıl, artık, açıklamaya değil, bulandırmaya, saklamaya, görüneni görünmez kılmaya hizmet etmektedir. "Bulandırmak; açıklanması apaçık olan şeyleri açıklamaya kalkışmak" ise genel olarak sosyal bilimlerin ve felsefenin bundan böyle yaptığı şeydir.

Demek ki, yeni bir görme biçimini, ancak seçimi farklılaştıranlar yaratabilir. Yeni bir görme biçimini temsil eden Marksizm'in, bulandırmanın en yoğun yaşandığı iktisat ve felsefe alanının gerçek taşıyıcısı olması seçimin gerektiği kadar farklılaştırılamamasıyla doğrudan ilişkilidir.

Oysa 20. yüzyılın başında gelişip olgunlaşan modern fizik ve kübik resim, yeni bir görme biçimini temsil etmeye yakındır.

John Berger, "Kübizmi resimde diyalektik materyalizmin tek örneği olarak tanımlamak hem mümkün, hem de mantıklıdır" diyor; "Kübistler, görüngülerin iç içe geçişini görsel olarak açığa çıkarabilecekleri bir sistem yaratmışlardı. Böylelikle de sanatta, durağan var olma durumları yerine, süreçleri açığa çıkarma imkânını yaratmışlardı. Kübizm, tümüyle etkileşimle ilgilenen bir sanattır: Değişik yönler arasındaki etkileşim; yapı ile hareket arasındaki etkileşim; katı cisimler ile onları çevreleyen uzam arasındaki etkileşim; bir resmin yüzeyine yapılan belirsiz olamayan işaretler ile onların temsil ettikleri değişken gerçeklik arasındaki etkileşim. Her türlü durağan kategoriden devingenlikle kurtuluşun sanatıdır bu."

Bu yöntemle kübik resimde, perspektif aracılığıyla sınırlanmış bakış, aşılmaya çalışılır; yalnızca ilişkiler değil, mümkün olabilecek bütün noktalardan bir bakış resme geçirilir. J. Berger'in tanımlamasıyla "Kübistlere göre görünenler, artık, tek bir gözün karşısına çıkan şeyler değildi; verilen nesnenin (ya da insanın) çevresindeki tüm noktalardan alınabilecek görüntüler toplamıydı".

Modern fiziğin de –sorunları farklı alanlarla ilgili olmakla birlikte– çıkış yöntemi aynı oldu. Deney ile deneyi yapan arasındaki ilişki, fiziğin alanı içine girdi. Bu fiziğin kurucularından Max Planck, bu gelişmeyi şöyle ifade ediyor: "Aslında her ölçüm olayı,

ölçülecek olayın kendisine ya da yürüyüşüne şu veya bu biçimde nedensel bir müdahale demek olduğundan, fiziksel olayların yürüdüğü yasaları, onları ölçmekte kullandığımız yöntemlerden ayırıp yalnızlaştırmak ilke bakımından olanaksızdır." Elbette benzerlikler bire bir değildir. "Kübistlerin yapı, uzam, gösterge ve süreçten anladıkları şey, nükleer fizikçilerin anladıklarından çok farklıdır. Ancak kübistlerin gerçeklik görüşü ile Vermeer gibi büyük bir 17. yüzyıl Flaman ressamının görüşü arasındaki ayrım, modern fizikçilerin görüşü ile Newton'ınki arasındaki ayrıma çok benzer: Yalnızca derece açısından değil, vurgu açısından bir benzeyiştir bu." (Berger)

1900'lü yılların başında, Birinci Büyük Savaş'ın ve Ekim Devrimi'nin öncesinde, çok kısa bir süre etkinlik gösteren kübik resmin, yeni bir görme biçimi denemesi olarak kalması, bir ölçüde Marx'la açılan yolun kapanmış olması anlamına geliyor. Kapanışın bir yanında, Marksizm içinde Marx öncesi düşünme biçimlerinin restorasyonu var. Diğer yanında ise, tam bir düşkünlük yatıyor; perspektifle açılan yolun gelip dayandığı yeri, J. Berger şöyle özetliyor: "Reklamı, yeniden doğuş sonrası Avrupa görsel sanatının tamamlayıcısı olarak düşünmek yanlıştır, reklam, o sanat türünün can çekişmesidir."

Bu kadar; burjuva toplum, reklam aracılığıyla gerçek kültürüne ve sanatına ulaşmış bulunuyor. Özünde insanlar arasında bir ilişki olan sanatın "şeyleşmesi"; şeyler arasında bir ilişkiye dönüşmesi mantıki sonucuna ulaşmıştır.

Bütün yönleriyle, rayından çıkmış görünen dünya, yeni bir akıl için gereken ortamı hızla hazırlıyor. Tek sorun, rayından çıkmış bir dünyada yaşamayı göze almakta.

Reklam: Bugünün Dini

"Modern uygarlık", değerler sistemini dolaşım alanından hareketle formüle eder. "Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" bu açıdan "piyasanın" ürünleridir; üretim alanında gerçeklikleri ve geçerlilikleri yoktur.

Fabrikada tam bir hiyerarşi ve sıkı bir disiplin egemendir hep. Proleterin, medeni hukukun tanımladığı "kişilik"e uygun bir birey haline gelmesi, paraya sahip bir alıcıya dönüşmesiyle mümkün olur. Bu yüzden, ezilen sınıfın payına yalnızca bu değerlerin hayali düşer. Tek sorun, yeterince paraya sahip olamamakmış gibi görünür.

Altsınıflar üzerinde kurulu olan ideolojik hegemonyanın başladığı yer burasıdır: para sahibi ile emek gücü sahibinin yalnızca bir alıcı ve satıcı olarak karşılaşması, ilişkinin salt bir para ilişkisi biçiminde görünmesi; diğer şeylerin, kültürün, ideolojinin vb. ikinci planda kalması; çatışmanın dolayımlı olması. Emek gücü satıcısını bu ilişkiye sokan zor ise, "satılana ve üretim araçlarıyla ilişki içine girene dek kendi emek gücünü üretken biçimde uygulamasının olanaksız olmasında" (Marx) saklıdır. Bu zorlama, alıcı-satıcı ilişkisinin bir önvarsayımı olduğu için, piyasa, emek gücü sahibi için de bir özgürlükler âlemidir.

Doğanın ve onunla ilişkiyi sağlayan araçların mülk edinilmesi, emek gücünü bir mal olarak dolaşıma sokan bu olgu, dolaşımın alanı dışındadır. "Özel mülkiyet, dolaşımın önvarsayımıdır ama mülk edinme sürecinin kendisi dolaşım çerçevesinde ortaya çıkmaz, gözükmez, daima bir varsayım olarak kalır. Burjuva toplumun yüzeyinde görüldüğü kadarıyla dolaşımda, mübadele sürecinde, herkes ancak bir şey aldıkça bir şey verir ve ancak bir şey verdikçe bir şey alır. İkisi de bunu yapabilmek için önce bir şeye sahip olmalıdır. Onu bir şeye sahip olma durumuna getiren prosedür ise dolaşıma dahil bir öğe değildir." (Marx)

Üretim sürecine bu koşullarda giren "insan", kendi yarattıklarının kontrolü altına girer. Üretilen metaın gerçek üreticisinin gözünde gizemleşmesi böyle mümkün olur. Adeta, modern bir uygarlığın gözleri önünde eski bir din yeniden tarih sahnesine dönmekte ve kök salmaktadır. Proletarya ürettikçe, ruhu ürettiklerine geçer. Animizm, toplumsal bir gerçeklik olarak, modern uygarlığın tarihsel bir ürünü olarak gerçek yerini bulur.

Denildiği gibi "din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından

başka bir şey değildir". Ama burada, Tanrı'nın yerinde meta bulunur, kutsal kitabın yerini siyasal iktisat alır, Tanrı'nın o muazzam güçleri ise burada piyasada cisimleşmiştir. Ve proletarya, bu yabancılaşmayı en derin yaşayan sınıftır; o, bütün bu inanışların gerçek taşıyıcısıdır. O, bu dini kavramaya ve dolayısıyla dinsizliğe ne kadar yakınsa, piyasayı kavramaya ve onun olmadığı bir toplumda yaşamaya da ancak o denli yakındır. O, bunların etrafından dolaşamaz, cepheden savaşmaya mahkûmdur.

Bununla birlikte dolaşım alanı etrafında dönen ruhlar dünyası gittikçe daha karmaşık ve soyut biçimlere bürünür. Modern uygarlık, bu dinin kurallarını saptayan, uygulayan yeni kurumlar –kuşkusuz ekonomi politik kendi saygın yerini korumaktadır– yaratır. Reklam, daha etkili ve yaygın bir araç olarak tarih sahnesindedir artık: "Ve biraz düşünülürse, bunun (reklamın -o.g.) gerçekte dini bir drama olduğu anlaşılır. Buradaki din, animizm dininden başkası değildir. Her gün kullanılan nesnelerin yardımsever ya da düşman olabilen güçler taşıdığı ve bizim tarafımızda yer almalarını sağlamak için tatmin edilmeleri gerektiği inancı..." (Esslin)

Modern uygarlığın üzerinde durduğu bu ilkel din, yayılmak için din adamlarının ateşli söylevlerinden bin kez daha etkili bir araç bulmuştur kendine: "Günümüz medeniyetinin başka bir faktörü –ne eğitim sistemi, ne din, ne de bilim ya da sanat– televizyonda sunulan dünya kadar kök salmış, onun kadar etkin, toplumun bütün bireylerince onun kadar toptan kabul görmüş ve ortaklaşılmış değildir." (Esslin) Televizyon, şeyler arasındaki ilişkiye dönüşen insanlar arasındaki ilişkiyi imajlar aracılığıyla yeniden kurmaktadır; o, inorganik toplumun tek organik bağıdır. "Televizyon bu toplumdaki fertlerin pratikte ortaklaştıkları tek faktördür. O, birleştirici temel tecrübedir." (Esslin) Ve reklam, bu aracın bizzat varoluş nedeni olarak topluma katılan her bireyi animizm dininin mistik dünyasına çağırmaktadır.

Başka hiçbir sanat alanı bu çağrının sihrinden kurtulamaz. "İnsanlığın" bütün birikimleri, bu dinsel çağrının ancak fonunda

yer bulabilir kendine. Reklam, kültürü ve sanatı bu şekilde soysuzlaştırır, kendisi bilgi aktarmaz, imajlarla ilişkiye sokar onları.

Evet, "reklam, tüketici toplumun ekinidir" (Berger) ve bu payeyi kültür ile sanata en uzak alan olarak hak eder. Her şeyin üretim ve tüketim etrafında döndüğü, tek referansının bunlar olduğu bir dünyanın tek kültürü olabilir reklam.

Televizyon, bir mit üretme merkezidir. Reklam, mitlerle üretir kendini ve böylece ekonomi politiğin tamamlayamadığı bir işi en uç noktasına kadar taşır. "Reklamcılık, tüm tarihi mitolojiye dönüştürür." (Berger) Yoksunluğunu hatırlatır insana ve ona bu yoksunluğundan tüketerek kurtulmayı önerir. "Reklamın amacı, seyirciyi içinde bulunduğu yaşamından azıcık yakındırmaktır. Toplumun yaşamında değil, kendi yaşamında bir eksiklik duymalıdır seyirci. Reklam, seyirciye, sunulan şeyi alırsa yaşamının daha iyi olacağını söyler, içinde bulunduğu yaşamdan daha iyi bir yaşam önerir." (Berger) Bu açıdan reklam, "Proleter sömürünün karakteristik bir anlatımıdır. Halkın afyonudur, toplum dünyası tersine çevrilmiş olduğu için, o da tersine çevrilmiş bir dünyayı tanımlar." (Caudwell)

Bu modern ilkel din, halkın afyonu olmayı bütün dinlerden daha fazla hak eder. Televizyon seyretmek hülyaya dalmaktır, çünkü eyleme açık değildir televizyon, tepki gösterilemez, müdahale edilemez, kesintiye uğratılamaz, sadece seyredilir. İmajlarla girişilen ilişki gerçek ve tek toplumsal ilişkidir; toplumda gizli olan şeyler arasındaki ilişki burada apaçıktır. İnsanlar değil nesneler konuşur, üzülür, mutlu olur, eylemde bulunur, sizi sever ya da sizin başka insanlarla ilişki kurmanızı sağlayabilir, "kişiliğinizi" tamamlar.

Marx'ın deyişiyle "burjuva, dolaşım sürecinde üretim sürecini unutur" ve reklam onun hatırlanmasını büsbütün olanaksız kılar. İnsan-doğa ilişkisinin proleter için kurulu olan çarpık biçimi kutsanır, ilahi bir inanış haline gelir. Tüketmek, özgürlüktür artık; özgürlük, şu ya da bu marka mal arasında seçim yapmaktır. Eşitlik, aynı marka malı kullanmaktır, kardeşlik, bu toplumun sürdürülmesindeki konsensüste gerçekleşir ve Bentham kendi yolunda yürür.

Ne var ki, Bentham "çıkar" derken proletaryayı düşünmemiştir; afyonu yutup düşlere dalmak hep ona düşer. Onun fabrika kapısında biten ve başlayan özgürlüğü daha sınırlanır, giderek büsbütün yok edilir. Metaın gizemleşmesi ve meta fetişizmi bundan böyle yalnızca üretim sürecinin bir sonucu değildir. Reklam ve televizyon aracılığıyla onun boş zamanı da üretim sürecinin bir parçası haline getirilir. Adeta kendi ürettiği malların geçit törenini izlemeye mahkûm bir köledir o; bu malların gücü karşısında çaresizdir; daha fazla ibadet etmek, yani çalışmak zorundadır. Ama daha fazla çalışma, kendine düşman olan bu gücün çoğalmasıyla sonuçlanmaktadır.

Bu döngü içinde "adil ücret, adil işgünü" talebinin hiçbir anlamı yoktur bundan böyle. "Ücret" ve "işgünü" ortada durdukça, adil olsun ya da olmasın, bu, yalnızca düzenin yeniden üretilmesine yol açar. Daha iyi ücretin, daha fazla tüketmekten başka anlamı yoktur. Onun özgürleşmesine yol açamaz, yalnızca dolaşımın güçlerine daha fazla inanmasını sağlar, belki daha fazla "kişi" olur. Böyle durumlarda, örneğin sahip olunan bir otomobilin yarattığı "özgürlük" duygusunun etkisi muazzamdır. Kimse, araba sahibi bir proletere özgür olmadığını anlatma yetisine sahip olamaz.

Oysa bugünün dininin amacı tam da budur: "Reklamlar, her birimize bir nesne daha satın alarak kendimizi ya da yaşamlarımızı değiştirmeyi önerir. Aldığımız bu yeni nesne, der reklam; sizi bir bakıma daha zenginleştirecektir. O nesneyi almak için para harcayarak daha yoksullaşsanız bile." (Berger)

Demek ki, bu toplumun sunduğu "özgürlük ve eşitlik", gerçektir, ama "özgürlük ve eşitlik" hakkında sahte bir bilinci varsayar. Çünkü tüketmek, proletaryayı ortadan kaldırmaz; "özel mülkiyet olarak, zenginlik olarak özel mülkiyet, kendi öz varoluşunu sürdürmek zorundadır ve bundan dolayı kendi karşıtının, proletaryanın varoluşunu da sürdürmek zorundadır özel mülkiyet". (Lenin) Tüketmek, öyleyse proletaryayı ortadan kaldırmasa da onun "gelişmesini" sağlayabilir. Gelişmenin ise onun için taşıdığı anlam şudur: "Sonuna değin gelişmiş proletaryada her türlü insanlığın,

hatta insanlık görüntüsünün soyutlanması pratik olarak tamamlanmış bulunmaktadır." (Lenin)

Modern uygarlık, bu boşluğu, tüketerek doldurmayı önermektedir ona. Yapabildiği en iyi şey üretimdir çünkü ve üretmek zorundadır, tüketmek zorundadır. Onun için "insanlık görüntüsünün soyutlanması" bir anlam ifade etmemektedir. O, bunu başardığı oranda yaşamını sürdürebilir. Bir sosyal örgütlenme değildir o, bir üretim örgütlenmesidir. Ama yine de bu örgütlenme, insanların insanlara duyduğu ilgiyi kullanmaktan çekinmez; bu yanıyla televizyon, bir dedikodu makinesidir, sürekli dedikodu üretir. Dağıtılmış ve şeyleştirilmiş ilişkilerin yoksunluğu kullanılır.

Yoksunluğu duyulan toplumun hayalini sunar onlara.

"Drama izleyicileri de belli bir anlamda röntgencidir." (Esslin) Röntgencilik, modern uygarlığın en yaygın marifetidir. "Televizyonun cazibesi, en temel seviyede erotik bir cazibedir. Televizyon, diğer insanları, ayrıntılı biçimde incelenmeleri için çok yakına getirir. TV ekranından, yakın çekimlerde seyrettiğimiz insanlar; bize, bir kucaklaşma sırasında cinsel arkadaşımızın yakın olduğu kadar yakın görünür. Ancak camdan bir ekranın arkasından, açılmayan bir pencereden görünüp kaybolurlar. TV ekranı imajlar için bir sahne bir çerçevedir; fakat o kadar yakın olmasına rağmen bize getirdiği dünya ulaşamayacağımız, erişilmez hayaller dünyasıdır. Sahnesi üstünde bize gösterdiği, bu pencereden seyredebildiğimiz, ama yakalayamadığımız ya da dokunamadığımız bu dünya esasen bir fantezi dünyasıdır." (Esslin) Bu yanıyla o, animizmin kâbesidir. "Bu evrensel, tekdüze, uydurma modern kapitalizmin aç bıraktığı içgüdüleri doyuran ucuz beğenilerle dolu, tutkulu aşklardan, kahraman kovboylardan ve insana küçükdilini yutturan polis hafiyelerinden geçilmeyen bu sanat bugünün dinidir." (Caudwell) Bu din, kapitalist üretimin yarattığı düşkünlüğün ve yoksunluğun en yoğun anlatımıdır; "henüz kendini bulamamış ya da yeniden yitirmiş olan insanın kendi bilincinde oluşu, kendini duyuşudur... Bu devlet, bu toplum, ters bir dünya bilinci olan dini yaratır, çünkü onlar ters bir dünyadır. Din, o dünyanın genel teorisi, ansiklopedik icmali, halka yatkın

mantığı, manevi namus meselesi, coşkunluğu, ahlaki onaylanışı, resmiyete bürünüşü, evrensel avuntu ve haklılık temelidir. Din, insanın özünün hayalde gerçekleşmesidir, çünkü insanın özü somut gerçekliğe kavuşmuş değildir." (Marx)

Düşkünlük ve yoksunluk bu uygarlığın gücü ve güçsüzlüğüdür. Bu düzen, en güçlü ve en güçsüz yanından çözülüyor; "çünkü proletarya, o dünya düzeninin çözülüşünün ta kendisidir".

Eninde sonunda hayaller dünyasının dışında, gerçek bir dünya, zorunlulukların ve köleliğin geçerli olduğu bir dünya... Gerçek yaşam alanı hep onu bekler.

Ateşte Yanmayı Göze Almak

Evren, varlığın oluşturduğu bir bütündür; bilimin yaklaşımıyla evren, bu. Tanımın merkezinde "varlık" var, "özne" burada varlık. Ancak, özne rolünü evrene vererek yeni bir tanıma ulaşmanın ilke olarak hiçbir sakıncası yok. Varlık pekâlâ, evrenin oluşturduğu bir parçadır (bütündür) da denilebilir. Her şey "insanın amacı"na bağlı ise neden olmasın?

Bilim, hiç olmazsa yerleşik olan anlamında, bu tür keyfiliklere sıkça başvurur. Bir sınır koymaya eğilimlidir; kendi yetersizliklerini birer eylem olarak sunmaya da alışmıştır o. Klasik fizik ile modern fizik arasında bir çatışma ortaya çıkınca, bir aklıevvel, kozmosu ikiye ayırarak çıktı işin içinden. Makro kozmos alanı makro fiziğe, mikro kozmos alanı ise mikro fiziğe verdi. Bu sınırı koyarken, birbirlerinin alanlarını ihlal etmemeleri gerektiğini tembihlemekten de geri durmadı. Sınır bir "ölçme" sorunu çıkardı ortaya. Ölçme aletlerine ilişkin bir yetersizliğin, fiziğin sorunuymuş gibi sunulmasından daha şaşırtıcı bir şey yoktur. Burada yapılan şey, saptanan sınırları aşmaya çalışmak yerine, onu tanımak ve kendini ona göre ayarlamaktır. İşte burada da işin içine amaçlar karışır ve her sınır, bilimciye yeni bir amaç gösterir.

Bu kadar "öznel" olabilen bir bilimin sık sık felsefeye başvurmasında ise şaşılacak bir şey yoktur. Bilim öncesi bu düşünüş bi-

çimlerinin, insanın entelektüel yeteneklerine daha denk düşüyor gibi görünmesinin, felsefenin spekülatif olmasıyla bir ilişkisi var. İnsan ile doğa arasındaki ilişki, başlangıçtan beri onun sorunuydu ve sorunu her aşamada çözdüğünü düşündü. Yetersiz araçlarla yapılabilmesi hem avantajı hem dezavantajıydı. O, bilimin desteği olmadığında yolunu şaşırır ama bu destek olduğunda da, hep onun önünde gider. Özerkliğini ilan edince ciddi sorunlarla karşılaşması kaçınılmazdı. Şimdi yeni bir yön tayini için fiziğe dönüyor. Ama fiziğin bu kadar felsefi, felsefenin de bu kadar bilimsel olduğu yerde ikisi adına kuşkulu bir durum çıkıyor ortaya.

Öyleyse her ikisinin de yeni bir sıçramaya ihtiyacı var; entelektüel bir sıçramaya... O da yalnızca bireysel değil, toplumsal bir iş. Toplumda sıçrama olmadan bireyin entelektüel yeteneklerinde sıçrama olmaz.

Toplumun içinde bulunduğu durumun, insanların düşünüş biçimlerini etkilemesi yönündeki bilinci, Marx'a borçluyuz biz. Bu bilinç belirlenmesinin, *Alman İdeolojisi*'nin öğretici dilinden dolayı ekonomist bir şey olarak algılanmasını ise muhataplarının yoksulluğuna...

Oysa daha derin bir etkilenme var burada. Bir sıçramayla toplumun tepesine oturan burjuva sınıfının bakış açısı sosyal bilimleri bu kadar etkiledikten sonra, doğabilimlerini etkilemediğini kim iddia edebilir.

Doğal insan ve doğal düzen düşüncesi ya da toplumda bir daha sıçrama olmayacağı yolundaki inanışlar doğabilimlerinde de karşılığını bulmuştur. Onlar da, örneğin doğada sıçrama olmadığı varsayımından hareket etmişlerdir. Elbette, sadece öznel bir tavır değil(se), Marx olmadan bunların nasıl oluştu(ruldu)ğunu asla bilemeyiz.

Oysa Marx'tan beri biliyoruz ki, bu varsayımları oluşturan şey, genellikle toplumlardaki başat düşünüş biçimleridir. Tıpkı ekonomi politiğin temelinde yatan mülkiyet varsayımı gibi; hepsinin, fizik de olsa, sınıfsal bir yanı var. Bu varsayımlar karşısında bilimsel bir tavır aldığınızı düşünebilirsiniz, ama bu sizi sınıfsal bir tavır almaktan kurtaramaz.

Varsayımların tartışılması ise hem bir devrim gerektirir, hem

de kendisi bir devrimdir. Avrupa'daki devrimler çağı ile *Kapital* arasındaki ilişki gibi... Dolayısıyla 1900 yılında Planck'ın "doğada sıçramanın olduğunu" keşfetmesi ile Ekim Devrimi'ni yaratan koşullar arasında bir paralellik olması gerekir.

Bu noktada yeniden bir "sınır" çıkar karşımıza. Varsayımı, dolayısıyla kendisi ortadan kaldırılmış bir kuram, sınırların tanınması nedeniyle kendisine yeni bir hayat alanı açar. Böylece bir de ölçme sorunumuz olur. Bu paylaşım aracılığıyla, bilim topluluğu acı verici bir dönüşümden kurtulduğunu sanır. Üstelik bir borç da ödenmiştir. Devrimi yapan da çökerttiği düşünüş biçimlerinin içinden gelmektedir; reddiye sınırlanır.

Marksizm, felsefeye ve ekonomiye vefa borcunu ödemiştir. *Kapital*'de, ekonomi politik bütünüyle yerle bir edildikten sonra, Ricardo ve Smith kılığında yaşayabileceği bir alan bırakılmıştır yine de. Bilimsel-vulger iktisat ayrımında bu vefa duygusunu hissedebilirsiniz. Felsefede de öyle; "genel olarak Hegel'le bittikten" sonra, "diyalektik materyalizm" adı altında bilimin önüne nasıl koşulabilirdi?

Marx, bir yerde, "tarihin, felsefenin gerçeğine borçlu olması"ndan söz eder. Belki, Marx'ın tarihi, bu borcu taşıyor ya da her tarih kendisi olana dek bu borcu taşıyacak. Bu borçtan kurtulması, başka bir yerde dediği gibi; ancak felsefenin kısmi olarak aşılmasından kurtulmak koşuluyla mümkündür. Bilimde, bağımlılığın hiçbir biçimi, bütün bağımlılık biçimleri kırılmadan kalkamaz. Tıpkı "Almanya" gibi; işlerin sonuna kadar giden Marksizm, baştanbaşa devrim yapmadan devrim yapamaz. Bu görev ise ancak öncekilere borçlu olmayanların harcıdır.

Evet, öznellik; sanat da, bilim de sonunda aynı yerde buluşmak zorunda kalıyor: "Nesnelliğe ulaşma çabamız ancak öznelliği kabul edişimizden yola çıkarak gerçekleşir."

Söylenmiştir ve önemli değildir; bundan 150 yıl önce söylenmiş olan şudur: Felsefeciler ve iktisatçılar, dünyaya burjuva gözlükleriyle bakarlar ve sonsuza kadar işleyecek bir doğal düzen görürler. Üstelik bugünün tarihini geçmiş tarihin amacı gibi gösterirler. Oysa dünyaya

başka türlü bakmak ve başka bir dünya görmek mümkündür. Evet, "Düşündüklerimiz ya da kınadıklarımız, nesneleri görüşümüzü etkiler. İnsanların, cehennemin gerçekten var olduğuna inandıkları ortaçağlarda ateşin bugünkünden çok değişik bir anlamı vardı kuşkusuz." Öyleyse devrim, düşünceleri ve inançları değiştirme işidir. O, eskiye saygı duymaz, ona cepheden saldırmak zorundadır.

Norbert Lynton, empresyonist resmin ilk ortaya çıktığında beceriksizlikle ve halkın suratına boya kutusu fırlatmakla suçlandığını anlatır. Belki de devrim budur... İlla halkın suratına boya kutusu fırlatmak gerekiyorsa...

Evet, ama öznellik... O işin içine girince "devrimci" Planck bir konferansında dinleyicilerine "... kılavuzluğunu kendimize yakıştırdığımız bilim, bizleri gücünün tükendiği sınırlara kadar götürdü. Ama bilim bu sınırları kendi kendine koydu ve de onlara uyduğu içindir ki; kendisinin tek başına yetkili olduğu alanlarda takdir ve saygı görmek hakkını savunabilmektedir" dedikten sonra şöyle devam ediyor: "Bilim ve din aslında birbirlerine ters düşmüyorlar." Devrimci Planck, dinleyicilerinden saygı görme hakkını talep ediyor ve bunun için onların karanlık düşüncelerine seslenmekten geri durmuyor. Bilim, kendine sınır koyduğu için takdir edilmek istiyor. Boya kutusunu elinin altında bulundurmayan devrimcilerin geleceği yer budur.

"Belirlenme" budur; Planck'ın o çok güvendiği hayal gücü bile onu bu belirlenmenin acımasız yargısından kurtaramaz. Şimdi onun devriminin de bir devrime ihtiyacı var.

Sınır biziz; sınır bizdedir. Ateşte yanmayı göze alamayan, ateşin anlamını değiştiremez.

Romanın Sonu

Karakter, serüven, duygu ve tutku; bir edebi biçim olarak romanın en kısa ve en basit tanımı bu kavramla yapılabiliyor. Serüven, duygu ve tutku tarih sahnesine çıkan yeni bir insanla ilgilidir. Burjuva sınıfının üyesi olan bu insan, bir soyutlamayla serüvenci,

duygulu ve tutkulu bir "kişilik". İnsan ile doğa arasındaki ilişkiyi yeniden oluşturan bir düzenle ilgilidir o. Egemenliği pazar ve mübadeleyle kurar; başlangıçta pazar ve mübadele işinin kendisi bir serüvendir. Bu yolla gerçek egemenliği de ele geçirir; üretime ve fabrikaya hükmeder. Devrimci burjuva sınıfın yüreğinde fırtınalar kopmaktadır ve roman bu fırtınanın ifade tarzı olarak ortaya çıkar.

Bu yüzden roman, bir edebi biçim olarak burjuvaziye en çok ait olandır. Köken itibariyle de böyledir bu; ilk romanın ortaçağda kök salmış şövalye hikâyeleriyle alay edilmek için yazılmış olması boşuna değildir. Miguel de Cervantes, kendi deyişiyle Don Quijote'nin babası değil, "aslında üvey babası"dır onun. Cervantes, babalık hakkını "bitirim" bir burjuva olan Sancho Panza için iddia eder: "Seni böyle ünlü ve saygın bir şövalyeyle tanıştırdım diye pek çok övünmek istemem; ama seyisim, bitirim Sancho Panza'yı tanıştırdığım için bana minnet duymalısın; onun kişiliğinde, seyislere yaraşan ve şövalye romanlarında dağınık olarak rastladığımız bütün nitelikleri topladım sanıyorum." Miguel de Cervantes romanının ilk cildine bu notu düşerek başlar. *Don Quijote*, deli bir ortaçağ kalıntısının romanı değil, "uşak" Sancho Panza'nın romanıdır.

Bu bir sınıfa ait olma ilişkisi içine senfonik müziği de katabiliriz. George Thompson "Senfoni ve roman, burjuva devriminin aynı döneminin ama ayrı aşamalarının ürünüdürler" diyor; "Fransız Devrimi'nin burjuva-demokratik düşüncelerinden esinlenerek Viyana'da feodal düzenin 'dölyatağında' olgunlaştı. Roman ise o sıralar somut anlatımını İngiltere'de serbest rekabetin gelişmesinde bulan burjuva birey anlayışının bir yansımasıydı."[1] Ancak senfonik müzik romana göre "daha soyut" olduğu için yaşamı daha kısa sürdü. Roman ise Caudwell'in deyişiyle "sanat sürecinde içerilen toplumsal ilişkiler açık seçik olduğu için, burjuva kültüründe yaşayaduran en son edebi biçim" oldu. Roman hem somuttu hem de Cervantes'in bir tanımına inanacak olursak, tekniğini, toplumun kültürel bir ortalamasına dayamasını bilmişti. *Don Quijote*'de yer

1. George Thompson, *İnsanın Özü*, çev. Celal Üster, İstanbul, 1987, s. 126.

alan tarife göre roman, gönlü karalara neşe verecek, neşeli olanların neşesini artıracak, bilgisizleri sıkmayacak, ustalar hayran kalacak, ciddi kişiler hor görmeyecek, bilgeler övecek bir yol tutturacaktı.

Bu edebiyat, zamanla olgunlaştı ve ortalama bir tekniğin ötesine geçerek, kendine özgü bir dil yaratmasını bildi. Ancak Goethe'yle doruklarına eriştiğinde hâlâ aynı kaynaklardan besleniyordu. Hâlâ ortaçağ hikâyelerinden ilham alıyor, hâlâ aynı "kişi'yi anlatıyordu. Ancak Cervantes'in ortaçağdan yeni çıkmış ve henüz bir uşak kılığındaki burjuva kişiliğine göre Goethe'nin *Faust*'u sahnedeki yerini tartışmaya yer bırakmayacak bir biçimde almıştır. Bu nedenle karakter, serüven, duygu ve tutku en olgun anlatımlardan birini Goethe'ye borçlu. Faust, Mefisto'nun ağzından şöyle anlatılır: "Gerçek o size özel bir tarzda hizmet ediyor. Delinin yemesi içmesi dünyaca değil. Uzakların özlemiyle yanıyor. Deliliğin yarı yarıya farkında. Gökten en güzel yıldızları ve yerden en yüce zevkleri istiyor. Ve bütün uzaklar ve bütün yakınlar çırpınan kalbini tatmin etmiyor."[1] Burjuvazi, kendi devrimini yapmış ve yapar yapmaz da sınırlarını görmüştü. En görkemlisi, büyük Fransız Devrimi, kendi özgürlük bayrağını ancak üç yıl taşıyabildi. Üç yıl sonra gericiliğin hortlaması, yalnızca bayrağın el değiştirmesiyle sonuçlandı. Tarih sahnesine çıkan yeni insan, yarım yüzyıl gibi kısa bir zaman içinde üç renkli özgürlük bayrağının tek renge dönüşmesinin dehşetini yaşadı. Geri çekilme başladı, Faust, ruhunu şeytana satmıştı.

Yaratıcı dehanın ışığı sönmeye yüz tuttu. Her şeyi isteyen ama yine de yetinmeyen ruh, teslim olmuştu. Lukacs, "Teslimiyet 19. yüzyıl edebiyatında çok önemli bir rol oynar" diyor, "Yaşlı Goethe bu teslimiyet notasını ilk çıkaranlardan biridir."[2] Artık devrimci burjuvazinin kendine güveni kalmamıştır. Yine Lukacs'ın dediğine göre, "1848 devrimlerinden, Haziran Ayaklanması'ndan ve özellikle Paris Komünü'nden sonra, Avrupa burjuva sınıfının ideolojisi bir savunma dönemine

1. Goethe, *Faust*, çev. Sadi Irmak, İstanbul, 1973, s. 33.
2. György Lukacs, *Avrupa Gerçekçiliği*, s. 73.

girmiştir".[1] Somut Faust'lar artık gökyüzünden yıldızları istemekten vazgeçmiş, varlığının sürmesine razı olur hale gelmiştir. 19. yüzyılın ortalarında bir edebiyat türü olarak roman da yolun sonuna yaklaşır.

Yüzyılın sonuna doğru "karakter" olgunlaşmış, "serüven" yaşanmış, "duygu ve tutku" yüzünü ölüme dönmüş, sınıfın hatırlamak bile istemediği bir düş haline gelmiştir. Bitirim Sancho Panza'yla başlayan serüven, yüzyılın başında büro memuru Samsa'nın hamamböceğine dönüşmesiyle sona erdi.

Bir tek Rusya, bu rüzgârdan etkilenmemiştir. Romanı bir sonraki yüzyıla Rusya taşıdı. "Devrimci-demokratik edebiyat" romanın doğduğu coğrafyaya göre geri kalmış Rusya'da boy verdi.

20. yüzyılın başında sihir bozulmuştur; yeni toplumun ilişkileri ve değerleri büyük bir hızla değişmiştir. Karakter, serüven, duygu ve tutkunun dinamikleri, artık, bunların tersine hizmet etmektedir. Bu üretim biçiminde bütün "insani", ilişkiler hızla çözülür, giderek nesneleşir. "Böyle bir ortamda, sanat, serüven eğilimi ve bireysel duygular serpilip gelişemez. Çünkü bunların gelişimi bir yandan insanın kendi kişiliğinin korunmasına; öte yandan başkalarının kişiliklerine de değer verilmesine bağlıdır. Bu gibi şeylerin, endüstrileşmenin izlenen süreci içinde düşlerini yitirmelerinin başka nedenleri de vardır... Serüven içgüdüsünün eyleme dönüşmesi engellenince, bu içgüdü de diğer bütün içgüdüler gibi hayal gücünün de yardımıyla başkalarının yaptıklarından doyum sağlamak ister. Heyecanlı öyküler, duygusal oyunlar, cinayet bilmeceleri hep buradan çıkar."[2] Bu toplum, bu ilişkiler artık daha çok popüler kültürün gelişmesine izin vermektedir.

Piyasanın "görünmez eli" gerekli düzenlemeleri büyük bir hızla yapar. Şimdi, Caudwell'in deyişiyle "bir yanda pazar içi üretim yüzünden kabalaşma ve ticarileşme vardı. Öte yandansa sanat işleminin ereği olarak sanat eserinin temelleştirilmesi ve eser ile

1. A.g.e., s. 137.
2. Dara ve Bertrand Russell, *Endüstri Toplumunun Geleceği*, çev. Melih Ölçer, İstanbul, 1979, s. 37.

birey arasındaki ilişkinin yüceltilmesi yer alır. Bu, zorunlu olarak söz konusu edilen sanatı toplumsal bir ilişki yapan toplumsal değerlerin yok olmasına, böylece sanat eserinin sanat eseri olmaktan çıkıp yalnızca özel fantazya olmasına yol açar."[1]

Romanı bir edebi biçim olarak olanaksız kılan bu gelişme de gösteriyor ki, yaratma özgürlüğü sınırsız bir özgürlük değildir; zorunluluklar sınırlar onu. İnsanı yaratıcılıkta özgür kılan bu zorunluluğun bilinci ise, bu bilinç, artık, burjuvaziye ait değildir. Öyleyse bu özgürlüğü kullanmak bir konum işidir. Kişiliğin, duygunun ve tutkunun korunması bu sınıfla ve bu kültürle mücadeleyi zorunlu kılar.

Bu yüzden, nasıl burjuva felsefesi Hegel'inkinden daha büyük bir felsefe yaratamazsa, burjuva sanatı da romandan daha ileri edebi tarz yaratamaz. Bu tarzın yaratılmasının ve sürdürülmesinin koşulları ve ilişkileri bir daha geri gelmemecesine yok olup gitmiştir. Ancak bu, onun aşılması için uygun ortamı hazırlar.

Bu sınıfın gerçek edebiyatı ise aşk hikâyeleri, cinayet romanları, kovboy masalları, korku filmleri ve benzerleri yönünde evrime uğramıştır. "Yaşadığımız dönemde, hayatın, insan için bir bütünlük içinde algılanması (nın -o.g.) olanaksız oluşu; hayatın yalnızca 'şoklar' düzeyinde izlenebilir bir işleyiş, biçim ve sürecine dayanıyor olması ise bu durumu daha da ağırlaştırmaktadır."[2] "Mitoloji çağına yeniden dönüş"tür bu; bu sistem, insanı "mitolojiye duyduğu ihtiyaçtan kurtaramamış"tır. Bu yüzden "modern edebiyat" insanın mitolojiden çıkışını değil, mitolojiye dönüşünü amaçlar. Mitolojiye dönüş, sınıflı toplumların en gelişmiş biçimi altında kontrol edilemeyen, kontrol edildikçe kontrolden çıkan doğanın intikamıdır; başkalarının sırtından ele geçirilen özgürlüğün gerçek yüzüdür.

Bu edebiyat, varoluş koşulları ortadan kalktığı için içi boşaltılmış bir teknik gösteriye dönüştürüldü. Onun aşılması, salt bir edebi uğraşı değil, aynı zamanda üzerinde durduğu tersine çevrilmiş toplum dünyasının yeniden ayakları üzerine oturtulmasını gerektiriyor.

1. Christopher Caudwell, *Yanılsama ve Gerçeklik* s. 61-62.
2. Ünsal Oskay, *Çağdaş Fantazya*, s. 8.

2. KİTAP

FELSEFİ AKLIN ELEŞTİRİSİ

Mesele "emek"te değil
Emekçi olmanın acısını bilmekte
Bu eleştiriyi asıl onlar yapacak
Ayaklarıyla...

Emekçi insanlara

2. BASKIYA ÖNSÖZ

Felsefi Aklın Eleştirisi'nin ilk baskısının üzerinden on yıl geçti. İlk baskıyı yapan Göçebe Yayınları kısa ve göçebe bir hayat sürdü. Şimdi hayatta değildir. Yayınevinin açılış kitaplarından biri olan *Felsefi Aklın Eleştirisi* ise hayatını bir şekilde sürdürmeyi başardı. *Aydınlanma Tarikatı* ve *Helenizm, Siyonizm, Türkçülük* bir anlamda bu ilk çalışmanın ürünü oldular.

Bu çalışma on yıl önce yayımlandığında, gelen eleştiriler arasında benim için en önemli olanı "felsefeyi eleştirdiğim ama buna karşın felsefenin içinde kalmaya devam ettiğim" yönünde olanıydı. *Felsefi Aklın Eleştirisi*, gerçekten de bir yanıyla felsefi bir çalışmaydı. Bir yandan "tarih"i yardıma çağırıyor ama öte yandan "tarih", bu çalışma içinde hâlâ felsefi ideolojinin bir türevi olarak durmaya devam ediyordu. Ama "felsefenin de bir tarihi olduğu" yönündeki saptaması önemliydi ve ona bu tarihi göstermek üzere giriştiğim çalışmalardan iki yeni kitap doğdu.

Öte yandan, bu çalışmalar felsefenin ve giderek felsefi aklın çok "Batılı" bir şey olduğunu ortaya çıkarmıştı. Döne dolaşa "Eski Yunan" bataklığında takılı kalan bu fikir yürütmelerde olağan olmayan bir yan vardı. Bernal'in *Kara Atena*'sı bu noktada tam bir yol gösterici oldu. "Eski Yunanistan"ın büyük ölçüde 19. yüzyıl başlarında imal edildiği tezi, felsefeye değin önemli bir kapıyı da aralıyordu. Bu kültürün kendi kendisinin babası olarak kurgulanması düpedüz Avrupa ideolojisinden kaynaklanıyordu ve bu tartışmayı da felsefe içinde kalarak yürütmek mümkün değildi.

Burada, daha çok Marksizm çerçevesinde yürütülen tartışmanın bir Avrupa ideoloji çerçevesine oturtulması, Marksizm için de önemli sonuçlar doğuruyordu. İlki, Marksizm'in de bu Helenist ve Avrupa merkezci bakışın içinde olmasıyla ilgiliydi. Onun tanım-

ladığı "Doğu sorunu", dolayısıyla ancak bir "Batı sorunu" olarak anlaşılabilirdi ve bu da Marksizm içinde var olan oryantalist eğilimin tartışılmasını gerektiriyordu. Bu sorunlar etrafında oluşan *Aydınlanma Tarikatı*, Batı felsefesinin hep ihmal edilmiş "inanç" yönüne de dikkat çekiyordu.

Helenizm, Siyonizm, Türkçülük'te ise Avrupa ideolojisinin oluşmasında Osmanlı-Türk tarihinin yeri bir kez daha tartışma masasına yatırılmaya çalışıldı. Batı'nın Helenizm'i, büyük ölçüde Helenlerin Osmanlı'yla mücadelesi içinde gelişmişti ve Mısır da hem ideolojide ve hem de pratikte bu oluşum içinde kendi yerini almıştı. "Biz" Navarin'de yenilmeseydik ve Helenlerin ayrılması mümkün olmasaydı farklı bir felsefe tartışıyor olacaktık. Sonuncusunun ana fikri budur.

Ama *Felsefi Aklın Eleştirisi*, buradaki temel sapmanın anlaşılması açısından önemini korumaya devam ediyordu. Kendisini "tarih üstü" olarak kurgulayan bu düşüncenin tarihselliği apaçık ortadaydı. Felsefe, Batı tarihinden ayrılarak anlaşılması mümkün olmayan bir düşünceler yığınıydı. Dolayısıyla bu düşünceyle hesaplaşma, ancak felsefenin dışına çıkarak ve tarihin içine girerek yapılabilirdi.

Felsefi Aklın Eleştirisi, on yıl sonra, bu eleştirinin nereye evirildiğini gösteren iki ekle bir kez daha elinizde. Hâlâ tartışılmaya ihtiyaç duyan birçok noktası olmasına karşın, çok iyi tahkim edilmiş bir duvarda açtığı küçük deliği önemsiyorum. *Felsefi Aklın Eleştirisi*, yeni bir aklın oluşmasına katkıda bulunabilirse işlevini de tamamlamış olacak.

Bu çalışmanın aradan geçen zamanda yeni borçları oldu. Tamer, Erdem ve Alinda on yıl önce daktiloyla yazılmış bu metni yeniden dizmeyi üstlendiler. Yazdığım ve amatör işi olduklarından kuşku duymadığım birçok metnin asıl eziyetini ise arkadaşım ve yayıncım Özcan Sapan çekiyor. Hem mahkemelerde sürünüyor ve hem de bu çalışmaları büyük bir özenle yayına hazırlıyor. Emeği geçenlere borçluyum.

Felsefi Aklın Eleştirisi'nin, hak ettiği eleştiriyle buluşmasını diliyorum.

29 Temmuz 2007

1. BASKIYA ÖNSÖZ

Bu çalışma felsefenin içinde değil, iktisadın da. Böyle bir tercihin ilk önce "yöntemsel" bir zorunluluğu var; bu disiplinleri içinde kalarak eleştirmek mümkün değil. İkincisi ise, böyle bir eleştiri çabasının ayağını topluma basmak zorunda oluşu. Felsefenin ve iktisadın dışında olmak toplumun içinde olmaktır. Toplumun içinde kalmaya çalıştım.

Burada, felsefe ile iktisat arasında, ikincisinin ilkinin içinden çıkmış olması anlamında zaten var olan "tarihsel" bağın ötesinde yeni bir paralellik kurulmaya çalışılıyor. İktisadın, felsefeye göre daha "somut" bir disiplin izlenimi vermesinin tersine, soyut ve gizemli olması anlamında, örneğin bir "emek" kavramı ile "özne" kavramı arasında fark yoktur. Her ikisi de karşılıksızdır ve "düşünme"nin ürünüdür.

Gerçekte her ikisi de Novus Ordo Seclorum'un ürünüdür ve bu düzen dünyevi niteliğini öne çıkarırken, kültürü, içinden çıktığı dinsel yapının sürdürücüsüdür. Bu kültür, mistik değil ama dinseldir. Dolayısıyla bu düzenin paralelinde yürüyen modern felsefenin, hem teolojiden türemiş, hem de onun tutarlı bir devamı olması şaşırtıcı değildir. Açıklamaya ihtiyacı var ama kendi kendine işleyen piyasa inancının da arkasında bu dinselliğin izlerini sezebiliriz.

Bu dinsel kültürün biri idealist, diğeri materyalist olmak üzere iki ana kanala ayrıldığı ve bunlardan materyalizmin bir dindışı öğreti olduğu iddiası da bir söylencedir. Marksizm içindeki tartışmalı konumu bir yana, onun son temsilcilerinden biri olan Feuerbach'ın en sonunda İsa rolüne soyunmuş olması, aralarında Bacon'ın da bulunduğu birçok kurucusunun ortaçağdan artakalan tarikatlarının müritliğini yapması, hem materyalist hem din içi kalmanın pek çelişkili görülmediğini gösteriyor; yeni düzene uygundur. Materyalizm de tıpkı idealizm gibi Novus Ordo Seclorum'un ürünüdür ve bu düzen ne kadar dünyeviyse, bu felsefe de o kadar dünyevidir. Dolayısıyla bu çalışmada sözü edilen felsefi akıl, her ikisini de kapsıyor ya da aralarında bir ayrıma gitmiyor. Yani bu çalışmanın "felsefe içi bir tutumu" yok.

Ancak bu çalışmada felsefe asla küçümsenmiyor. İlk bakışta, dinin olduğu gibi, hiç de "gerçek" olmayan bir faaliyet olarak görünmesine rağmen, tersinden bir gerçeklik taşıdığı ve bu gerçeğe varmak üzere mutlaka şifrelerinin çözülmesi gerektiği açıktır. Bu şifreyi çözecek olan tarihtir ama bundan tarih felsefesini anlamıyorum. Bu tarihin kanıtlarını tarihin kendisinde aramak ve bulmak zorunluluğu vardır.

Bu zorunluluk şunun içindir: Şimdiye kadar tarih hurafelerle açıklanmıştır ve bu, felsefi-bilimsel bir kusur olarak açıklanamaz. Tarihin hurafelerle açıklanması, bu açıklama tarzının bir ihtiyaca karşılık gelmesindendir. Şimdi bu hurafelerin tarihle açıklanması gerekiyor ve bu da bir ihtiyaca denk düşüyor.

En azından şurası açık: Mitolojinin, dinin, felsefenin "tarihleri" belli sınıfsal, toplumsal ilişkilerin doğuşu, gelişimi ve çöküşüyle paralellik arz ediyor. Gerçekte niteliği farklı olan ve henüz entelektüel işbölümünün oluşmadığı pek erken aşamada ortaya çıkan antik felsefeye ve onun bazı temsilcilerinin teoloji kılığında ortaçağ boyunca etkinliklerini sürdürmesine bakarak felsefi bir süreklilik hayal etmek doğru değildir. Birbirinin üstüne basarak hep ilerleyen düşünceler tablosunun kaynağında da dinsel inanışlar vardır ve örneğin sırf daha sonra yaşadı diye, sonra gelenlerin düşüncelerinin önce gelenlerinkinden ileri, üstün ya da gelişmiş olduğu söylenemez. Felsefede cevaplar sorulardan daha hızlı gelişir ve çoğu zaman sorular ortaktır. Düşünce tarihleri bütün felsefelerin birbiriyle çağdaş olduklarını gösterir. Bu yüzden dönüşler, gelgitler kolaydır; modern felsefe en uç noktasında dine dönüş sinyalleri verebilir. Felsefe, sanıldığı gibi dine, teolojiye karşı efsunlu değildir, birbirlerinin içinden çıktıkları gibi birbirlerine dönüşebilirler.

Birleştirici payda, dinin, teolojinin, felsefenin ve iktisadın, hepsinin, sınıflı toplumların ürünü oluşlarıdır; değişirler ama özleri değişmeden kalır. Bunlardan ezilenlerin tarafına doğru firarlar olmuştur, bunlara zaman zaman ezilenlerin acıları katılabilmiştir ama o kadar... Kurtuluş düşünsel değil tarihsel bir iştir.

Bu çalışmanın her aşamasında Sacit Şen'in ve Arif Şair'in emeği var. Emeği geçenlere teşekkür ediyorum.

29 Ocak 1997

I. BÖLÜM

MODERN TEOLOJİ OLARAK FELSEFE

"Felsefe, kendisine inanıldığında hiçbir işe yaramaz."
Odo Marquard

Felsefenin kaynağı hiç kuşkusuz antik Grek kültürü. Bu nedenle felsefe kavramının etimolojisinin "bilgelik sevgisi" gibi "dünyevi" ya da daha batılı bir deyişle, seküler bir anlam taşıması çok şaşırtıcı olmamalı. Eski felsefe, mitolojinin dine dönüşümünün sıcaklığında kuluçkaya yatıyor. Arapların felsefeyle tanışması ise mitolojinin öldüğü ve dinin felsefeyi de içererek yerleştiği bir döneme rastlar. Dolayısıyla Arap kültüründe felsefe, antik Grek kültürüne göre daha "ruhani"dir. Araplar için felsefe artık bilgelik sevgisi değil, "hikmet"tir. Eninde sonunda referansını Tanrı'ya yapar. Dinin egemenliğini kurmasıyla birlikte felsefe -Doğu'da ve Batı'da- dünyevi bir alan olmaktan çıkar ve Tanrı'nın buyruğuna girer.

Buradaki çözücü soru şudur; Hıristiyan ya da İslam, "Tanrı"nın Helenik felsefede aradığı şey nedir?

Verilebilecek yanıtlardan ilki, dinin, kendi evren modeli için Helenik felsefede bir doğrulama bulmasıdır. Aristoteles ve Platon'un dinler için birer resmi filozof haline gelişinin kısa öyküsü budur. Mitolojiden beslenen akıl, dinin gelişmesiyle imanın emrine girer, imanın doğrulanması olur. Böylece felsefe, teolojinin eki haline gelir.

Felsefenin dinden kurtuluşu, bu yüzden, aklın yeniden "dün-

yevileşmesini" gerektirmiştir. Kuşkusuz, aklın yeniden dünyevileşmesi felsefenin "bağımsız bir bilim" dalı olarak gelişmesinin önkoşuludur. Ancak denildiği gibi akıl hep var olmuştur ama her zaman akılcı biçimde değil. Aklın akılcılaşması "esas olanı" boş laftan ayıracak bir ölçüyü gerektirir. Bu ölçünün olmadığı koşullarda aklın dünyevileşmesi dünyanın akılcılaşmasını sağlamaz, ama akıl onu akılcılaştırmaya çalışmıştır. Bunu "boş laf" diye yapamayınca, tıpkı teolojinin Helenik felsefeye yaptığı gibi teolojiyi yardıma çağırmıştır.

Bu "bilim", büyük sistemler kurmasına ve dünyayı en aşırı biçimlerde açıklamasına rağmen, onun kurucu babalarından olan Kant'ın dediği gibi, bugün hâlâ esaslı olanı boş laftan ayırt edecek kesin bir ölçüsü yoktur. Şimdi bu ölçüyü ödünç edinmek üzere yüzünü bilime dönmektedir. Üstelik bilimden ödünçlenirken istediği şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunu da iddia etmektedir.

Bu anlamda, "bilimlerin anası olarak felsefe" tamamen modern bir olaydır ve onun tarihsel gelişimi içinde bu kez doğru yolu bulup bulamadığında karar kılmadan; bu karara varmak üzere onu tarihin kendisinden araştırıp göstermeden, "doğru" tartışmanın yolu yoktur.

Felsefe hiç olmazsa Aydınlıklar Çağı'ndan bu yana iman ile kendisi arasında bir mesafe koymaya çalışmaktadır. Hatta felsefenin bunu başardığı ölçüde ilk önce bağımsız bir disiplin, sonra da bütün diğer disiplinleri kendi himayesi altına alan modern bir teoloji haline geldiğini söylemek mümkündür. Ancak, felsefe de kendi geleneğine uygun bir imanı önvarsaymaktadır; felsefenin bilimler üstü bir disiplin olduğuna inanılmalıdır. Kendi iktidar alanı üzerinde tartışılmaz bir tutuculuk gösteren felsefe, eski imana karşı devrimci savaşını artık hatırlamamaktadır. Oysa kendisi için de bir amentü olacaksa o hâlâ şu olabilir: "Bir bilimin olanaklı olup olmadığını sorma, onun gerçekliğinden şüphe etmeyi şart koşar. Ama böyle bir şüphe, tüm varı yoğu belki de bu sözüm ona

mücevher olan herkesin gücüne gider bu nedenle de, böyle bir şüpheyi ağzından kaçırana her zaman her taraftan karşı konulur. Bazıları, eski ve bu nedenle de meşru kabul edilen mallarının gururlu bilinciyle, ellerinde metafizik özet kitapları, ona aşağılayarak bakacaklardır; daha önce başka yerde görmüş olduklarıyla aynı olandan başka bir şeyi görmeyen bazıları da, onu anlamayacaklar ve olması yakın bir değişme korkusunu ya da umudunu uyandıracak hiçbir şey olmamışçasına, her şey bir süre böyle kalacak."[1]

Felsefe için hal bu ise, bütün gelişmiş görünümüne rağmen, bitirmiş göründüğü her tartışmanın, çözmüş gibi göründüğü her sorunun ardından yeni bir "prolegomena" yazmak zorunludur. Bu prolegomena, bugün de, çıraklar için değil, geleceğin öğretmenleri için yazılacaksa artık referansını Kant'a ya da Hegel'e yapamaz; Feuerbach'a hiç yapamaz. Bu prolegomena'nın oyunun kurallarını ihlal edenlerin "geçmişteki felsefi bilinçleri ile hesaplaşmaları"ndan başlaması zorunludur. "Genel olarak felsefenin" sonunun ilan edilmesi, bize, modern filozofların eskilerden daha yeteneksiz olduklarını değil, "insanın kendisine değin bilincinde" felsefenin dışına doğru bir sıçrama olduğunu gösterir.

"Bilimsel" Felsefe

İşte bu yüzden, felsefe bilimlerin anası olmaktan kendi özgür iradesiyle vazgeçip Neo-Kantçı ya da Viyana okulu olarak anılan sürdürücülerine "bilimsel araştırmaların yan ürünü" olmayı kabul etmiştir. Bu mütevazılığı bir kez gösterdikten sonra felsefenin eskisi gibi görünmemesine şaşmamak gerekir.

"Yanlışlık karşısında kalınca psikolojik bir açıklamayla yetinebiliriz; doğruluk ise mantıksal çözümleme gerektirir. Spekülatif felsefenin tarihi, sordukları sorulara doğru yanıt verme olanakları olmayan kişilerin düştüğü yanlışlıkların öyküsüdür. Verdikleri ya-

1. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 4.

nıtları ancak psikolojik duygu ve eğilimlere inerek açıklayabiliriz. Bilim felsefesinin tarihi ise problemlerdeki gelişmenin öyküsüdür. Burada problemler, belirsiz genellemelere giderek ya da insan ile dünya arasındaki ilişkiyi renkli bir dille betimleyerek değil, teknik bilgiye dayanarak çözümlenir. Bu tür bir çalışmanın bilimlerde sürdürüldüğünü hep biliriz; aslına bakılırsa, problemlerdeki gelişmeleri ayrı ayrı bilim kollarının tarihlerinde izlemek gerekir. Felsefe sistemleri, en olumlu bir yorumla, oluştukları dönemlerin bilimsel bilgi aşamasını yansıtırlar; ama bilimin gelişmesine katkıda bulundukları kolayca ileri sürülemez. Problemlerin mantıksal gelişimi bilim adamının işidir; onun çoğu kez küçük ayrıntılara yöneltilen ve felsefi amaçlar için pek az kullanılan teknik çözümlemeleridir ki, problemlerin anlaşılmasını kolaylaştırır; öyle ki, teknik bilginin yeterince artmasıyla birlikte felsefe sorunlarına da yanıt verme olanağı belirir."[1]

Yani Reichenbach, bize, felsefe yerine artık "bilim felsefe"sini önermektedir; "bilimlerin anası" olan felsefeye "bilimin çocuğu" olmayı kabul ederek var oluşunu sürdürmenin yolunu göstermektedir. Felsefe, felsefe olarak kalacaksa, kendi kendinin değil, bilimin felsefesi olmalıdır.

Bunda, Engels'in "Genel olarak felsefenin bitişi Hegel'ledir" önermesinin bir doğrulamasını bulacağımız şüphelidir ama bilimle haşır neşir olan filozofların ve felsefeyle haşır neşir olan bilimcilerin her krizle birlikte yeniden keşfettiği bir filozof olan Kant için bu büyük bir rahatlıkla kullanılabiliyor. İşte Reichenbach'ın genel olarak felsefe ya da "sistemler felsefesi" için söyledikleri: "... sistemler felsefesi Kant'la sona ermiştir; sonra ortaya çıkan felsefeleri Kant ya da Platon'un sistemleriyle aynı türden ya da aynı düzeyde saymak yanlıştır. Eski sistemler ortaya çıktıkları dönemin bilimini yansıtmaktaydılar; yanıtları sözde yanıt olmaktan öteye geçmiyorsa, daha iyi yanıt bulma olanaklarından yoksun oldukla-

1. Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 84.

rı içindir... Felsefe adı altında geliştirdikleri sistemler, bu yüzden, birtakım yüzeysel genellemeler ile benzeşimlerden oluşmaktaydı. Kimi kez kullandıkları dilin kandırıcılığı, kimi kez ise üsluplarındaki sahte bilimsel kuruluk okuyucuyu çekmiş ve kendilerine ün kazandırmıştır. Ama tarihsel açıdan bakınca bu sistemleri verimli topraklardan akıp, çölde kuruyan ırmaklara benzetebiliriz."[1]

Bunları söyleyen Reichenbach, bize, yeni bir felsefe, kendi konumunu bilime göre ayarlayan bilimsel bir felsefe, bir bilim felsefesi önermektedir. Böylece felsefe, bilimler üstü bir alandan indirilse bile, bilimler arası bir alanda kalmakta ve az çok eski ihtişamını koruma ve sürdürme olanağına kavuşmaktadır.

Felsefenin bilimin arkasına koşulmasında Reichenbach yalnız değildir. Bir başka cenahta Althusser'in "Marksist felsefe" için yaptığı öneri de aşağı yukarı budur; Marksist-Leninist teori hem bir bilimi, hem de bir felsefeyi içerir. Ancak Marksizm'in temel metinlerinde bilim lehine ya da felsefe aleyhine bir boşluk vardır. Bu boşluk bilimi geliştirmek için doğmuştur, bilim lehine bu doluluğun üzerine yeni bir felsefe inşa edilmelidir.

Ancak, Althusser de, bu açıdan eleştirdiği Gramsci gibi yeni felsefenin kendisini değil, temennisini geliştirir. Bütün söylenenlerden sonra, ortada yeni bir felsefenin işaretleri yoktur. Ortada olan şey, "Marksist felsefeyi geliştirme zorunluluğu"dur. Ancak bu zorunluluk sanıldığı gibi felsefi bir zorunluluk değil, pratik, hatta biraz da politiktir. "Devrim, teorinin savunmasına, gelişmesine yardım edecek, hem bilim adamı, hem de filozof olan militanlara ihtiyaç duyar." Öyleyse ve bilim var olduğuna göre felsefe de artık geliştirilmelidir!

Felsefe: Teolojinin Mirası

Utangaç filozofların trajedisi budur; tıpkı materyalist Feuerbach'ın dine karşı yeni bir din geliştirmeye çalışması gibi, onlar da felsefeye karşı yeni bir felsefe bulmaya çalışmaktadır. Bu-

1. A.g.e, s. 87.

rada materyalizmin doğanın güçlerinin kabul edilmesinden başka bir anlamı yoktur. Sonuç, bir doğa dini ya da bir doğa felsefesidir.

Yanılgı, bu mücadelenin felsefi bir sorun olarak görünmesindedir. Oysa burada da iki sınıf birbiriyle çatışır. Felsefenin teolojiyle savaşı, filozof kılığındaki burjuvazinin, Kilise babaları kılığındaki aristokrat-ruhban sınıfla savaşından başka bir şey değildir. Bu iki etkinlik arasındaki ilişki açıktır: "Kant Tanrı'nın kellesini uçurur; Robespierre, kralın." İkisi de tarihin aynı evresine tekabül eder; bu evre kendini Almanya'da teorik, Fransa'da ise pratik olarak gösterir. Öyle ise, Robespierre hangi sınıfın temsilcisiyse, Kant da o sınıfın temsilcisidir; Birinin egemenliği hangi anlama geliyorsa, diğerinin de o anlama gelir. Esin kaynakları sınıfsal tahakkümdür. Tanrı'nın ve kralın boşalttığı yere o dünyevi sınıfın temsilcileri oturur: Teolojinin yerine felsefenin oturmasının da öyküsü budur.

Buradan çıkarabileceğimiz anlam şudur: Tarih kendi hegemonyasını kurmalıdır. Bu zorunluluktan felsefeyi politikaya iterek kurtulamayız. Felsefenin politikası ile politikanın felsefesi aynı şeye tekabül etmez: Biri örtülü düşünce, diğeri açık mücadeledir.

Felsefedeki kavga ise onun varoluş koşullarında ve varsayımlarındadır. Sorun, hangi felsefenin uygun olduğundan yola çıkılarak değil, varsayımları tartışılarak çözülebilir. Felsefenin "sorununu" çözmesi, öyleyse, kendisini çözmesidir.

Sınıf bu ilişkinin tek çözücü yanıdır; felsefe kendi dışından çözülür. İşte bu nedenle Marksizm burjuva düşüncesinden felsefi değil, bilimsel bir kopuştur; felsefeden kopuştur.

Demek ki, tanınan bir tek bilimin tarih bilimi olması boşuna değildir. Marx, tarih bilmecesini çözmüştür: Üstelik onu çözmekle kalmamış, bu çözümün hangi koşullar altında mümkün olabildiğinin bilincini de geliştirmiştir. Bu bilinç, sekiz bin yıllık uygarlık tarihinin anahtarıdır, her ilerlemenin görece bir gerileme anlamına geldiği bu çağın açıklamasıdır. Bu bilinç uygarlık tarihindeki ilerlemelere rağmen değişmeden kalan ortak özün ifadesidir. Uygarlık tarihi, sınıflı toplumların tarihidir; bu anlamda da tarihin

tarihöncesine denk düşer. Bütün felsefelerin –eski ve yeni– birbiriyle çağdaş olmalarının anlamı burada aranmalıdır. Hepsi sınıflı toplumların ürünü olarak damgalanmıştır.

Marksizm felsefe içinde bir tavır almaz, bu yüzden Marksizm ne idealisttir ne de materyalist; o derinlemesine tarihseldir. Marksizm'de, söylendiği gibi bir eylem felsefesi de yoktur ya da daha doğrusu "eylem felsefesi" felsefe değildir. Bu tanım bir "yanlış anlama"dan, felsefenin politikasının, politikanın felsefesiyle karıştırılmasından kaynaklanır.

Evet, felsefe bir görüş olduğu kadar, bir eylem de olmuştur; o tarihsel dönemde mümkün olan işbölümü içinde gerçekleşmiştir. Yani Kant'ın teorik olarak yaptığı şeyi, Robespierre pratik olarak yapar. Kant'ta açık olan Robespierre'de örtülü olarak ve tersi varlığını sürdürür.

Robespierre'in eylemi dünyayı değiştirirken Kant'ınki ancak dünyanın yorumunu değişikliğe uğratabilir. Felsefenin dünyayı değişikliğe uğratması dışarıdan bir güçle birleşmesiyle mümkündür. Bu güç Robespierre de olabilir, işçi sınıfı da. Evet bir birleşme; ortadan kalkmak üzere bir birleşme. "Felsefe, proletaryayı ortadan kaldırmadan gerçekleşemez, proletarya, felsefeyi gerçekleştirmeden ortadan kalkamaz" sözünün anlamı budur. Tarihöncesinin sınıfı proletarya, tarihöncesinin bilinci olan felsefeyle ancak bir ölüm evliliği yapabilir. Bu ölüm, gelecek olanı doğurmak içindir. Felsefe de, proletarya da tarihin doğduğu koşulları hazırlar; tarihin başlamasıyla birlikte bu modern teoloji ve bu modern sınıf işlevini yitirir.

Ödünç Dil

Borç budur; borç tarihin borcudur; tarih kendi gerçeğini felsefeden ve proletaryadan ödünç almıştır. Felsefe ona hem "sistemler labirenti dışındaki yolu" göstermiş, hem de soyutlama yeteneğini kazandırmıştır. Yalnızca bunlar değil, felsefe, tarihe kendi dilini de ödünç bırakmıştır. Bu yüzden tarih, felsefeden aldığı ödünç

dille konuşur. Marx'ın, Hegel ve Smith, Lenin'in ise Kautsky ve Plehanov'a yaptığı atıfların anlamı budur.

Ancak, tarih bu borcu ödemelidir. Tarih bu borcu ödemeli ve ödünç aldığı dili, kendi diliyle değiştirmelidir.

Öyleyse aralarındaki gerçek –istenirse tarihsel ilişki de denilebilir– şudur: Tarih felsefeden çıkmıştır. Engels bu ilişkiyi, tarih ile felsefe arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır:

"Hegel'in düşünce tarzını bütün öteki filozofların düşünce tarzından ayırt eden şey, bu düşünce tarzının temelini oluşturan o muazzam tarihsel anlamdı. Biçim ne kadar soyut ve ne kadar idealistçe olursa olsun, düşüncenin geliştirilmesi, gene de her zaman dünya tarihinin gelişmesine paralel düşüyordu ve bu dünya tarihi, sorunun tam özünü ifade etmek gerekirse, onun düşüncesinin mihenk taşı olmalıdır.

Böylelikle tam ve doğru ilişki, tersine, baş aşağı döndürülüyorsa da, bu düşüncenin gerçek içeriği, gene de felsefenin bütün alanlarına nüfuz edebiliyordu ve üstelik Hegel'i kendi tilmizlerinden ayıran bir şey de, onun bütün çağların en bilgin kafalarından birini taşımasına karşılık, berikilerin bilgisizlikleriyle göze çarpmalarıydı. Tarihte bir iç gelişme zincirleme bir iç bağlantı olduğunu tanıtlamayı deneyen ilk adam Hegel'dir ve onun tarih felsefesindeki birçok şey, bugün bize ne kadar tuhaf gelirse gelsin, onu izleyenleri, hatta ondan sonra tarih üzerine genel muhakemeler yürütmeye kalkanları kendisiyle kıyasladığımızda, temel anlayışının yüce niteliği bugün de hayranlığa layıktır. *Phänomenologie*'sinde, *Estetik*'inde, *Felsefe Tarihi*'nde, her yere tarihin bu yüce anlayışı girer ve her yerde konu, tarihsel tarzda, soyut olarak baş aşağı edilmiş olsa da, tarihle belirli ilişkisi içinde incelenir. Büyük yankıları olan bu tarih anlayışı, yeni materyalist görüş tarzının doğrudan doğruya teorik önkoşulu oldu. Ve böylelikle mantık yöntemi için de bir hareket noktası oluşturdu."[1]

1. Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979, s. 36, 37.

Öyleyse, özünde bir "Alman ideolojisi" olan felsefeyle olan hesaplaşmanın alt başlığını yeniden hatırlayalım: En son temsilcileri Feuerbach, B. Bauer ve Stirner'in Kişiliğinde Alman Felsefesinin ve Bu Farklı Yalvaçların Kişiliğinde Alman Sosyalizminin Eleştirisi. "Evet, gerçekliğin kendisini göstermesiyle, bağımsız felsefe ortamını yitirir." Üstelik kendini gösteren gerçeklik felsefeye de kendi bağımlılıkları içinde yeniden bakmayı zorunlu kılar. Marx, Hegel ile Feuerbach arasında, felsefe içinde aldıkları tavra göre bir seçim yapmaz. İdealist Hegel'deki tarihsel tarza karşılık, Feuerbach eski felsefeye bir geri dönüştür. "Feuerbach" der Marx, "materyalist olduğu ölçüde hiçbir zaman tarihi işe karıştırmıyor ve ne kadar tarihi hesaba katarsa o kadar materyalist değildir."

Bir Tek Tarih

Evet, Marx; Hegel ve Smith'in diliyle konuşur, ama onu aynı dille anlayabileceğimiz anlamına gelmez bu; Marx'ı Marx'ın diliyle "okumak" gerekir. Bu, bu kurala uygun yapılmadığı sürece teoriden kapı dışarı edilen Hegel ve Smith için baca açıktır. Bu açıklık nedeniyle, "gerçekliğin kendini göstermesine rağmen" yerle bir edilen Alman ideolojisi, tarihle bulaştırılmış olarak, tarihselcilik adı altında bacadan girer. Artık "boş laf"tan oluşan yükünü önemli ölçüde atmıştır, muhataplarına daha esaslı görünür. Tarihselcilik Kant'ın işaret ettiği ölçüyü bulmuş gibidir.

"Felsefe -felsefe tarihi- insanın kendisinin bilincidir; ama bu öz bilinç, insanın gerçeklikte düpedüz tarih olan bir öz üretiminden ayrılmaz. Tarih insan tarafından yapılmış ve kavranmıştır ve kendini bu üretmesinden insan bilincinin kendi praksisine nasıl bağlandığını da söylememiz gerekecektir. Demek ki, felsefe bilinçtir ama herhangi bir bilinç değil; kendinin kendi tarafından bu üretilmesinin kavranmasından başka bir şey olmayacaktır: felsefe tarih bilimiyle özdeşleşir ve böylece biz de

Marksizm'in felsefesinin 'tarihselcilik' olarak tanınmasıyla yeniden karşılaşırız."[1]

Gramsci'den bu aktarmayı yapan Texier, "felsefeyle tarih yazımının bu özdeşleştirilmesinin, geleneksel olarak 'felsefe ve tarih' yazımı diye adlandırdığımız entelektüel çalışmada özgül olarak felsefi neyin bulunduğunu sorabiliriz" diyor ve bu soruyu şöyle cevaplandırıyor: "... felsefeyle tarih yazımının birliğinin, onların ayrılıklarını dıştaladığını ama farklılıklarını dıştalamadığını anımsamak gerekir."[2] İşte, yeni felsefe budur; ayrı olmamakla, bir başka şeyle özdeşleşmiş olmakla birlikte farklı olan, farklılığını koruyan felsefe... Görüldüğü gibi, artık adını bile tarihten ödünç alan –tarihselcilik– bu felsefe her koşulda sürdürülebilmektedir.

Daha bir inceltilmiştir; tarihselciliğin felsefesi tarihte değil, "ekinde" temsil edilmektedir. "Tarihselcilik", ona bunları tarihin kendisinde araştırıp bulma zorunluluğunu yüklememektedir; Burada da tıpkı diğerlerinde olduğu gibi "tarihsellik" felsefi ideolojiden alınıp, tarihe sokulmaktadır. Bu durumda, tarihin felsefe olarak görünmesi kaçınılmazdır; tarihselcilik budur.

Tarih, bir bilim olarak tarih, tıpkı felsefede olduğu gibi tarihselcilik adı altında bir "Alman ideolojisi" olarak felsefi okullar arasındaki yerini almıştır. Bir felsefe olarak tarihselcilik, Almanya'nın dışında bütün dünyada, pozitivizmin tartışılmaz bir egemenlik kurduğu 19. yüzyıldan bu yana, yalnızca orada kendine bir yaşam alanı bulmuş ve pozitivizmin gözden düşeceği günü beklemiştir. Bu okul, Alman tarih okuludur ve Berlin Üniversitesi profesörü Dilthey'dir. Evet tarih ama bir felsefe olarak tarih. Burada da karşımıza bir "Alman icadı"nın çıkması kesinlikle rastlantı değildir. O hikmetinden sual olmaz Alman ideolojisi hâlâ varlığını sürdürmektedir ve Hegel'den sonra olması gerektiği yerdedir. Artık, Alman ideolojisinin sihrine kapılanların tarihi bir felsefe olarak

1. Jacques Texier, *Gramsci ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. 6.
2. A.g.e., s. 12.

algılamaktan başka çaresi yoktur. Burada, bir ideoloji olarak Alman felsefesinin kendi içinde aşılmasından sonra, geriye kalanın Alman tarih okulu olarak ya da tarihin gerçek bir kalıntısı olarak varlığını sürdürdüğünü görebiliriz. Almanya'da bir bilim olarak ekonomi politiği imkânsız kılan koşullar, artık felsefe için de olanak bırakmamaktadır. Almanya kendi devrimini unutmuştur.

Tarihselcilik, felsefenin kısmi olarak aşılmasıdır; dolayısıyla "Almanya'nın baştanbaşa devrim yapmadan devrim yapamayacağı" kehanetinin felsefi alanda somutlanmasıdır.

Tarih ile felsefe arasındaki en can alıcı sorun budur ve bu sorunu çözmek ancak felsefenin kısmi olarak aşılmasından kurtulmak koşuluyla mümkündür. Tekrar, "Bilimde, bağımlılığın hiçbir biçimi, bütün bağımlılık biçimleri kırılmadan kalkamaz. Tıpkı Almanya gibi işlerin sonuna kadar giden Marksizm baştanbaşa devrim yapmadan devrim yapamaz."[1] Kendi devrimine direnen Almanya'nın ideolojisinde bir devrim yapması mümkün değildir.

Artık felsefenin aşılması dünyevi bir iştir ve bu işi dâhi filozoflar değil, yalnızca proletarya sonuna kadar götürebilir. Bir tekrar daha: "Biz, insanların dünyevi meselelerini, teolojik meseleler olarak görmüyoruz. Tersine, teolojik meseleleri dünyevi meseleler olarak görüyoruz. Tarih, şimdiye kadar, hep kör inançlarla yorumlandı; biz kör inançları tarihle yorumluyoruz."[2] Evet, kurtuluş tarihsel bir olgudur, zihinsel bir iş değildir ve Almanya bir kez daha kurtuluşu zihinsel bir iş olarak tarif etmeye çalışmaktadır.

Felsefenin aşılması burada soyut insan inanışının aşılmasıdır; dolayısıyla onun gerçekleşmesinin genel ve soyut "insanlığa" değil, etten ve kemikten oluşan proleter sınıfa bırakılması boşuna değildir, proletarya soyut insan inanışı gibi zihinden çıkmaz, o gerçek insanların tarihsel gelişmelerinin ürünüdür. Bu yüzden,

1. Karl Marx- F. Engels, *Felsefe İncelemeleri*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979, s. 64.
2. A.g.e., s. 43, 44.

Marx ve Engels, soyut insan inanışını gerçek insanların ve onların tarihsel gelişmelerinin bilimiyle değiştirmiştir.

Tarihselliğin anlamı budur: "Bu anlayış tarih alanında felsefeye son vermiştir, tıpkı diyalektik doğa anlayışının da her çeşit doğa felsefesini gereksiz olduğu kadar olanaksız kılması gibi. Her alanda, artık, kafasında birtakım zincirlenişler kurup tasarlamak değil ama onları olayların içinde bulup çıkarmak söz konusudur. Böyle yapılınca, doğadan ve tarihten sökülüp atılan felsefeye ancak salt düşünce alanı, demek ki, düşünme sürecinin kendi yasalarının öğretisi, yani mantık ve diyalektik kalıyor, o da salt düşünce alanının hâlâ varlığını sürdürmesi ölçüsünde."[1]

Demek ki, Marksizm, antikçağdan bu yana süregelen felsefe-tarih çelişkisini uzlaştırmıyor; tam tersine tarihi bir bilim haline getirerek aşıyor. İşte bu yüzden, Marksizm'de bir tarih felsefesi yoktur; o, felsefeden, felsefi ideolojiden ödünçlenmeyi değil, tarihin kendisinde araştırıp bulmayı önerir. Tarih böylece felsefenin ve teolojinin egemenliğinden kurtulur. Ancak bu, tarihin Marx'a kadar teolojinin ve felsefenin yedeğinde, bir tarih teolojisi ve tarih felsefesi olarak var olduğu gerçeğini unutturmamalıdır. Hegel'de Marx'ı heyecanlandıran şey yalnızca felsefe değil, tarihtir. Buna karşılık çıkış noktası tarih olan Hegel felsefesi bütün ihtişamına karşılık teolojik dogmaları aşamamıştır.

Alman ideolojisinin Hegel'den sonraki evrimi ise felsefeye saplanıp kalmakla sonuçlanmıştır. Marx onun bu evrimini şöyle anlatır: "Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, felsefe alanından ayrılmadıkları ölçüde Hegelci felsefenin uzantısı olurlar. Strauss, İsa'nın yaşamı ve dogmatikten sonra artık yalnız felsefi yazına çalıştı ve Renan'vari bir din tarihi yazdı; Bauer, ancak tarih alanında, Hıristiyanlık kökenli bir şey, ama aslında kayda değer bir şey yapmayı başardı; Stirner yalnızca ilgi çekici bir tip olarak kaldı: hatta Bakunin, onu Proudhon ile malgamalayıp bu malgamalamaya da

1. Orhan Gökdemir, *İnsan ve Doğa / Ölen Bir İdeoloji Üzerine İncelemeler*, Ataol Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 193.

'anarşizm' adını verdikten sonra bile; yalnız Feuerbach filozof olarak dikkate değer kaldı. Ama yalnız bütün özel birimlerin üzerinde duran ve onlardan bir bireşim meydana getiren sözde bilimlerin bilimi felsefe, onun için aşılmaz bir engel, dokunulmaz kapalı kutu olarak kalmadı; o kendisi de filozof olarak yolun ortasında durdu ve aşağıda materyalist, yukarıda idealist oldu; eleştiri ile Hegel'i başından atıp kurtulmayı bilemedi ama düpedüz işe yaramaz diye bir yana attı, oysa kendisi, Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğine karşı şişirilmiş bir sevgi dininden zavallı ve güçsüz bir ahlaktan başka olumlu bir şey gerçekleştiremiyordu."[1]

Marx tarihin şafağıdır.

Şimdi ışık, biraz daha ışık!

1. Karl Marx, *Yahudi Meselesi*, çev. Niyazi Berkes, Sol Yayınları, Ankara, 1968, s. 19.

II. BÖLÜM

FELSEFİ AKLIN ELEŞTİRİSİ

"Filozoflar bize kendi yaşama biçimlerinden çıkmamış hiçbir şey sunamazlar."
Goethe

"Dünya bir akıl düzeni olmalıdır." 18. yüzyıldan bu yana hem dünyanın yorumunu, hem de bizzat kendisini değişikliğe uğratan "teorik ve pratik" gelişmeleri bu tümceyle özetlemek mümkün. Büyük Fransız Devrimi ve bir anlamda onun "düşünsel karşılığı" olan "Alman ideolojisi"ni yönlendiren ana ülkü "Tanrısal düzen"den "akli düzene" geçiştir.

Fransız Devrimi ve Alman idealizminin devrimcileri dünyada akli bir sosyo-entelektüel düzen kurma işine büyük bir coşkuyla giriştiğinde, dünyanın aklileşmesi ile aklın dünyevileşmesinin insanlara mutluluk getireceğinden emindiler. Aklın dünyevileşmesinin en uç noktasında duran ve bu yüzden de bir ayağı "ruhlar âlemi"nde bulunan Georg Friedrich Hegel, büyük bir vurguyla, kendi us kavramını Fransız Devrimi'ne bağlarken, yazdıklarının, Fransa'dan gelen meydan okumaya bir karşılık olduğunu biliyordu.

Ancak, devrimin attığı ileri adımlardan ve devrimci terörden ürkerek geri çekildiğinde, dünyanın aklileşmesinin ve aklın dünyevileşmesinin insanların bütününe mutluluk getirmediğini gördü. Üzerinde durdukları devrimin ateşi sönmüştü. 19. yüzyılın ortalarında, aklileşmiş dünyanın mutsuzları, Hegel'in bağlı olduğu sınıfa karşı barikatların arkasına koşarken, acı gerçeği itiraf ediyordu: "Ussal ilerleme mutlulukta bir ilerleme değildir."

"Hegel'in öğrencilerinden biri Karl Marx, onun düş kırıklığının bir ürünü olan bu itirafı tercüme ederek yeni bir dönemin kapılarını açtı: 'Sınıflı toplumların ilerlemesi, proletaryaya mutluluk getirmez.' Hegel'in dizgesi çağdaş felsefe de Descartes ile başlamış ve çağdaş toplumun temel düşüncelerini tinselleştirmiş olan bütün bir evreyi kapanışa getirmişti."[1] Marx'ınki bir büyük ve yeni açılışın işaret taşlarını döşedi. Burada "us"un yerine "sınıflı toplumlar"ın, "insanın mutluluğu" yerine, "proletaryanın mutluluğu"nun geçirilmesi asla rastlantısal değildir ve asla felsefi bir ilerlemeye işaret etmiyordu.

Bu dönüşümü zorunlu kılan gerçek, felsefi değil tarihseldir; Marcuse'nin deyişiyle "Eğer bu felsefenin ötesine herhangi bir ilerleme olacaksa, bunun felsefenin kendisinin ötesine ve aynı zamanda, felsefenin kendi yazgısını bağlamış olduğu toplumsal ve politik düzenin ötesine bir ilerleme olması gerekiyordu."[2] Marx, hem felsefe, hem de onun maddi karşılığı olan Fransız Devrimi'yle hesaplaşma zorunluluğuyla karşı karşıyaydı.

Alman idealizmi ile Fransız Devrimi, ilkeleri ve ülküleri açısından ortak bir zemin üzerindeydi. Bu zemin her ikisi için de "dünyanın bir us düzeni" olmasını sağlayacak "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" ilkeleri etrafında örgütlenmiş yeni bir toplumsal düzendi. Bu, açıkça bir burjuva düzeniydi ve her ikisinin de aynı ülkülerle hareket etmesi "kamusal bir iş" değildi. Bu ülkülerin kökeninde masonik yapılar vardı ve en nihayet hem Alman idealistlerinin, hem de Fransız devrimcilerinin büyük bir bölümü masondu.

Marx, "eşitlik, özgürlük, kardeşlik"in bir toplum haline gelişi için bir başka ortak paydaya, Bentham'ın "faydacılığına" gerek olduğunu yazmadan önce, burjuva sınıfı "dünyanın aklileşmesi"nin herkese, aynı anlama gelmek üzere insana mutluluk getireceğine, aslında bu akli dünyanın içinde sadece soyut bir insan olarak, bir insan soyutla-

1. Herbert Marcuse, *Us ve Devrim / Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1989, s. 202.
2. A.g.e., s. 208.

ması olarak duran proletaryayı da inandırmıştı. Halbuki proletaryayı bir insan kılığında, bu topluma dahil etmek için, onu, bir insan haline gelişi mümkün kılacak maddi ve entelektüel araçlardan arındırmak gerekiyordu. Onu, bu topluma dahil eden maddi zor mülkiyet ise, ideolojik argüman insan inanışıdır ve bir kavram olarak insanı, burjuva ideolojisi için işleyip oluşturma onuru felsefeye aittir.

Felsefenin İnsanı

R. G. Collingwood, Kant felsefesi dolayısıyla, zihinsel bir iş olan felsefenin, bu maddi bayağı hokus pokusu nasıl yaptığını şöyle açıklıyor: "Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük tasarımlarının kaynağı olan Kant onun var olan ya da var olmuş olan tek insan aklı türü olduğunu tartışmasız varsayar."[1]

Oysa Kant'ın insanı, onun yaşadığı çağdaki insan, bir Avrupalı, hatta bir Alman'dı. Tıpkı Hume'un çözümlediği "insan doğası"nın 18. yüzyıldaki bir Batı Avrupalının doğası olması gibi. Bunun bir yanılsama, filozofların bir yanlışlığı olup olmaması değildir. Aydınlanma'nın tasarladığı soyut ussal insanın hiçbir gerçek yanı olmadığına inanan Hegel de kendi insan tasarımının üzerinden konuşur.

Burjuva toplumun ideolojik özeti "insan" ve onun en somut haliyle sahip olduğu "us"tur. Özgürlük, eşitlik ve kardeşliği mümkün kılan temel ise, insan ve usu mümkün kılan temelle ortaktır; bu dolaşım alanıdır, piyasadır. Üretim alanındaki proleter dolaşım alanında, bir alıcı ve satıcı kimliğiyle, sonsuz sayıdaki dolaşım odaklarından biri olarak proleter görünümünü yitirir ve herkesi ortak bir payda halinde toplayan sihirli sözcüklerin içinde eritilir. O da bir "kişi", bir insan haline gelir.

Şimdi, gerçek bir sınıra, felsefenin otoritesinin geçersizleştiği noktaya gelmiş bulunuyoruz. Proletaryanın, insan kılığına büründüğü yerde Hegel biter Marx başlar; aynı anlama gelmek üzere felsefe biter, tarih işe koyulur. Marcuse bu geçişi şöyle özetliyor:

1. R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, s. 95.

"Hegel'den Marx'a geçiş, tüm bunlardan, felsefenin terimlerinde yorumlanmayacak özsel olarak ayrı bir gerçeklik düzenine geçiştir. Göreceğiz ki Marksist kuramın tüm felsefe kavramları toplumsal ve ekonomik kavramlarının tümü de felsefi kavramlardır. Marx'ın erken yazıları bile felsefi değillerdir. Bunlar felsefenin olumsuzlanmasını anlatmaktadırlar, gerçi henüz felsefi dilde yapılıyor olsalar da."[1]

Marx'ın ilk yazılarında kullandığı "felsefi dil"den bir felsefe çıkarılmasını şimdilik bir yana bırakarak, felsefenin Hegel'den sonraki serüveninin tam bir dine dönüş eğilimiyle sonuçlandığını hatırlatalım. Feuerbach, "Tanrı öğretisi (teoloji) insan öğretisine (antropoloji) değiştirilmelidir" derken ya da Kierkegaard "Salt bir gerçek vardır; bir Hıristiyan yaşamı sürmek" derken aynı eğilimi dillendirirler. Feuerbach'ın maddeciliği de, Kierkegaard'ın varoluşçuluğu da yalıtılmış bireye sarılmaktadır ve "insanın yüceliğine" dayanmaktadır. Son halinde kendi köklerine dönen felsefenin, Batı akılcılığıyla çatışması kaçınılmazdır. Edmund Husserl'in yaptığı gibi, felsefeyi yüzünü "fenomenlere" dönmeye davet ederek, dinin de gerisine, eski felsefeye dönüş eğilimini dillendirenlerin ise "kesin bir bilim olarak felsefe"nin artık nasıl mümkün olacağı ve fenomenolojinin "bütün bilimlerin temeli haline" tekrar nasıl geleceği konusunda ileri sürdükleri, dinden kaçan felsefenin, ancak idealizmin en düşkününe saplanıp kalacağının işaretini verir. Bir tek Dilthey "tarih" der ama buradaki tarih, Diltheyci tarih "yaşama felsefesi" dolayısıyladır. Felsefenin trajedisi budur; tarihsel olan akıl, kendi üzerine fikir yürütürken kendini salt akıl olarak, soyut, tarih üstü insan aklı olarak alma eğilimindedir. Tarih, felsefeye ancak dışarıdan sokulabilir.

Felsefe Olmayan Bir Felsefe

Bu trajedi, Marksizm içinde de kendi üslubuyla karşılığını bulur. Örneğin "praksis felsefesi", özünde "felsefe olmayan bir felsefe" kurma denemesidir. Gramsci üzerine araştırmalarıyla tanınan

1. Herbert Marcuse, *Us ve Devrim / Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu*, s. 209.

S. Texier, "Marksizm'in genel felsefesi materyalizm değildir" dedikten sonra, bu sıkıntılı durumu şöyle özetliyor: "Marksizm'in felsefesi 'saltık tarihselcilik'tir. 'Basit' tarih teorisi değil, ama 'tam' felsefedir."[1] Gramsci'nin tam felsefesi ile Husserl'in "fenomenolojisi", "bütün bilimlerin temeli olan" eski felsefeye sadece eğilimli değil, aynı zamanda mecburdur.

Mecburiyeti yaratan nedir öyleyse? Şimdi Marx'ı yardıma çağırabiliriz: "Filozofların beyninde felsefi sistemler kuran akıl ile işçilerin elleriyle demiryolları yapan akıl, aynı akıldır. Beyin, insanın midesinde olmasa da insanın dışında değilse, felsefe de o kadar dünyanın dışında değildir. İnsan eylemlerinin birçok alanları, uzun zamandan beri, ayaklarını yeryüzüne tamamen basmamışken ve 'kafa' da bu dünyanın bir parçası olduğundan kuşkulanmadan önce elleriyle dünya meyvelerini topluyorken, felsefenin ayaklarıyla toprağa basmadan önce beyin aracılığıyla dünyayla ilişki kurulduğundan kuşku duyulmaz. Çünkü her gerçek felsefe çağının zihinsel özüdür; felsefenin içeriğiyle sadece içsel olarak değil, görünüşüyle dışsal olarak da çağının gerçek dünyasıyla ilişkiye gireceği ve onunla karşılıklı değiş tokuş yapacağı zaman zorunlu olarak gelecektir."[2]

"Benim diyalektik yöntemim, Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da..." Böyle başlayan o ünlü önsö-

1. Tarihsel maddecilik adı verilen tarih felsefesi hakkındaki en zekice tanımlardan birini Benjamin'e borçluyuz. Hep kazanması gereken cücenin hikâyesi şöyle: "Hep söylenegeldiğine göre, bir otomat varmış ve bu öyle yapılmış ki, satranç oyuncusunun her hamlesine, kendisine partiyi kesinlikle kazandıracak bir karşı hamleyle yanıt verirmiş. Geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında, sırtında geleneksel Türk giysileri bulunan, nargile içen bir kukla otururmuş. Aynalardan oluşan bir sistem aracılığıyla, ne yandan bakılırsa bakılsın, masa saydammış gibi görünürmüş. Gerçekte ise masanın altına satranç ustası olan kambur bir cüce otururmuş ve kuklanın ellerini iple yönetirmiş. Bu mekanizmanın bir benzerini felsefe alanı için tasarlayabilmek olasıdır. Bu bağlamda sürekli kazanması öngörülen 'tarihsel maddecilik' diye adlandırılan kukladır. Bu kukla, bilindiği üzere, günümüzde artık küçük ve çirkin olan, kendisini göstermesine de izin verilmeyen tanrıbilimi de hizmetine aldığı takdirde, herkesle rahatça başa çıkabilir." Walter Benjamin, *Pasajlar*, s. 33.

2. Karl Marx, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, Ankara, 1976, s. 26.

zü artık bilmeyen var mı? İşte "Marksist felsefe" bunu izleyen iki paragraftan çıkıyor. Hegel'in diyalektiği "ayakları üstünde" oturunca, o oturuş biçimindeki değişikliğin de etkisiyle Marksist hale dönüyor. Ne diyordu Marx: Eğer İngiliz insanları şapka biçimine sokarsa, Alman da şapkaları düşünce biçimine sokar. Marx da bir Alman olduğuna göre, her şeyi ters çevirerek onu başka bir şey haline çevirebilir; her ne kadar "diyalektik", bir şapkaya benzemese de.

Collingwood, *Tarih Tasarımı*'nda, burada bir Alman marifeti aramamamız gerektiğini, üstelik şu şaşırtıcı iddiayla birlikte ileri sürüyor: "Bu demeci verirken (Marx'ın) kafasında bulunan şey tarihti, belki de Marx'ı ilgilendiren tek şey bu."[1]

Peki, herkesin "şapkasının düşünce biçimine" büründüğünü iddia ettiği yerde, Collingwood bu sonuca nasıl varıyor? *Tarih Tasarımı*'nda bu şöyle anlatılıyor:

"Düşüncenin soyağacındaki Hegelci yanı ona 'diyalektik' terimini kucağında taşıma hakkını veriyordu. Öylesine ısrarla vurguladığı maddecilik sıradan yüzyıl maddeciliği değildi; 'diyalektik maddecilik'ti. Fark önemsiz değildir ama abartılmaması gerekir. Diyalektik maddecilik, hâlâ maddecilikti. Marx'ın Hegelci diyalektikle yaptığı hokus pokusunun bütün amacı dolayısıyla şuydu; Hegel 18. yüzyılın tarihsel doğalcılığından kaçınmış, bunu ancak bir parça başarmış ama her nasılsa özerk bir tarih istemişken, Marx bu istemden vazgeçiyor ve tarihi bir kez daha Hegel'in kaçıp kurtulduğunu ilan ettiği doğabilimin egemenliğine tabi kılıyordu. Marx'ın attığı adım geriye doğru bir adımdı ama bir sürü başka adım gibi, gerçekte olduğundan daha geriye doğruydu; çünkü boşaltılan alan hiçbir zaman gerçekten işgal edilmemiş alandı. Hegel özerk bir tarih istemişti, ama aslında onu gerçekleştirmemişti. Sanki kehanetle, tarihin ilkece doğabiliminin vesayetinden kurtulması gerektiğini görmüştü; ama kendi tarihsel düşüncesinde bu kurtuluş tam olarak gerçekleşmemişti. Yani onun genellikle tarih

1. R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 133.

adını verdiği şey bakımından, siyasal ve iktisadi tarih bakımından gerçekleştirilmemişti; Hegel'in uzman olmadığı, aslında makaszamk yöntemiyle yetindiği bir alandı bu. Bununla birlikte, felsefe tarihinde ve yalnızca burada, tarihsel bir alanın gerçekten işgaline girişti ve burada tarihsel düşünceye özerklik istemenin ilkece haklı olduğuna birçok okuru inandırdığı gibi, kendisini de inandırması gerekti. Diyalektik maddeciliğin siyasal ve iktisadi tarihte her zaman en büyük başarıları kazanmasının ve felsefe tarihinde en büyük başarısızlıklara uğramasının bir nedeni budur. Marx'ın Hegel diyalektiğini tersine çevirmesi bir geri adım idiyse de, bir ilerlemenin ön hazırlığıydı. Hegel'in öğrencilerine vasiyet ettiği durumun gerçeklerine dayanıyordu ve özellikle, Hegel'in zayıf, Marx'ınsa olağanüstü güçlü olduğu o özel türden tarihin, iktisadi tarihin ele alınışında büyük bir ilerlemeye götürdü. Bütün felsefe tarihi incelemeleri konunun modern büyük uzmanı olan Hegel'e dönüyorsa, bütün modern iktisadi tarih incelemeleri de, aynı anlamda Marx'a döner."[1]

Tarih Felsefesi

Pek güzel; Marx'ın deyişiyle "Alman tarihinin düşünsel bir devamı olan Alman felsefesi" şapkayı da, tarihi de bir düşünce biçimine dönüştürebiliyor. Bunun için mutlaka tarihin felsefeye çekilmesi ve onun kendisiyle değil düşüncesiyle uğraşılması gerekiyor.[2] Yani Kant ve Hegel "tarih" diyorsa bizim ondan "tarih felsefesi" anlamamız gerekiyor.

Ancak ne kadar soyut ve spekülatif görünürse görünsün felsefi düşünceler maddi tarihsel koşulları anlatmaktadırlar ve içlerine sızabilmek için felsefi kabuklarını kırmak gerekir.

1. A.g.e., s. 133.
2. Hegel "Tarihte Akıl" adlı söyleşisine şöyle başlıyor: "Baylar! Bu derslerin konusu felsefi dünya tarihidir. Gene dünya tarihinin kendisini izleyeceğiz; konumuz tarihten çekip çıkaracağımız ve içeriğine örnekler gösterebileceğimiz genel düşünceler değil, dünya tarihinin kendisinin içeriğidir." Hegel, "felsefi dünya tarihini" kurmaya, tarihi felsefeye çevirerek başlıyor. G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 11.

Bu anlamda Kant ve Hegel'in tarih felsefelerinin inceleme alanının neden siyasal tarihle sınırlı olduğunu açıklamak gerekir. Bu felsefelerin merkezinde siyasal tarihin, dolayısıyla devletin durması "çağlarının genel yanılsaması"dır.

Ancak, Marx'ın koyduğu kayıt haklıdır: Fransa yapar, Almanya düşünür. Fransa "tarihi yaparken", Alman felsefeyi somut tarihsel bir etmen yapar ve tarihi felsefenin alanına çeker. Burada tarih felsefesi iki anlamını da içerir; hem "tarih biliminin" felsefesidir, hem de ve daha fazla "yaşanmış geçmişin felsefesidir", "Alman felsefesi, Alman tarihinin düşünsel devamıdır".[1]

Alman tarihi teolojik kuruntularından kurtulamamışsa, onun düşünsel devamının kuruntudan kurtulması mümkün değildir. "Felsefi dünya tarihi"nin, tarihin en harcıâlem akıl yürütmelerinin konusu olmasından, dünya tarihini oluşturan olguların yerine filozofların felsefi ideolojilerinin konulmasından başka bir anlama gelmediği artık anlaşılmıştır. Burada felsefe, teolojinin en temel kuruntusunu kutsar; tarih "tin"in, aynı anlamda "Tanrısal aklın" gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Tıpkı Almanya'da olduğu gibi burada bir "ilerleme" olmuştur gerçi; onu mazur gösteren bu ilerleme de bizzat Hıristiyanlığın ilerlemesidir. Hegel'in kuruntusu, görüldüğü gibi bir Yahudi'nin, bir Müslüman'ın ya da bir Budist'in kuruntusu değildir; bir Alman Hıristiyan'ının kuruntusudur. "Tanrısal akıl"ın "tin"e dönüşmesi basit bir kılık değiştirmedir; bir Alman orta malı bir kuruntuyu da düşünce biçimine sokabilir. Oysa asıl olan "tin"in proletaryaya dönüşmesidir. Tarihin kuruntudan kurtulması, öyleyse onun felsefeden kurtulmasıdır.

Tarih felsefesi, Hegel'in deyişiyle "tarihin düşünme tarafından ele alınması"ndan başka bir şey değildir. "Düşünme"nin, ele aldığı tarihi, tarihin kendisinde bulup gösterme yükümlülüğü yoktur. Bu nedenle düşünmedir. Tarih olup bitmiştir ve özünü ele vermek için "düşünme" tarafından ele alınmayı beklemektedir. Tarih fel-

1. Karl Marx, *Din Üzerine*, s. 44.

sefesi, felsefenin kendisi ve doğa üzerine düşünmesi, onu, burada, şimdi olup bitmiş bir şey olarak, şimdi olanı önce olanın ve sonra olacak olanların yerine koyarak düşünmesidir. İlerleme denilen şey böylece, düşünmeyi yapan filozofu da öncekilere ve sonrakilere bağlayan en genel tanımlama olan insan ilerlemesi olarak görünür.

İnsan, filozofu bir sınıfa bağlayan temel kavramdır. Burjuva sınıfı kendi ideolojik bütünlüğünü felsefe aracılığıyla kurar –ortaçağda bu rolü din üstlenmiştir– ve kurar kurmaz felsefenin sınırları ortaya çıkar. Artık kapsayıcı ve yön verici bir ideoloji oluşmuştur ve felsefenin bütün devrimci görünümü derhal sona erer.

Felsefeyle dünyayı açıklamaya çalışma tavrı bu ideolojik konumlanıştan doğar; önce elverişsiz bir araçtır, spekülasyona dayanır. Tarih, sınıflı toplumlar kültürü çerçevesinde bir bilim haline gelemediği için, yeri felsefeyle doldurulur. Oysa felsefenin açıklama gücü yoktur, o iş işten geçtikten sonra işe girişir ve üstelik kendisi bizzat tarih tarafından açıklanabilir. Seyredici bir tavır alan felsefe mevcut gerçekliği olduğu gibi kabul eder. Her felsefe, hem tarih hakkında sınıfsal bir tasarıma dayanmakta, hem de bu tasarım dolayısıyla kendini var etmekte ve meşruluk kazanmaktadır. Onun tarihselliğini ele veren de budur: "Her ideoloji, bozarak aktardığı gerçeklikten, yani tarihten hareket ederek açıklanabilen bir kuruntular ve aldatmacalar topluluğudur." Böyle bakıldığında filozofların hayal güçlerinin belli bir sınıfın deneyimlerini aşamadığı hayretle fark edilir; ideolojik argümanların ve felsefe kavramlarının bayağı maddi ihtiyaçlardan kaynaklandığı görülür. Üretimleri, maddi üretimden daha karmaşık ve daha basit değildir; üstelik filozofların gevezelik yapmasını sağlayan şey, bu bayağı dünyanın mümkün kıldığı işbölümüdür. Kazmalar yerine kavramlarla uğraşmak için birilerinin kazmalarla çalışması gerekir. Filozof, aynı düşünce yeteneğine sahip başkaları kazmayla çalışma zorunluluğuyla karşı karşıya bırakıldığı için "özgürce" düşünür; onun bu faaliyetini mümkün kılan şey "son tahlilde" kazmadır.

Kazma ve Felsefe

Ancak kazmayı tutan el felsefenin alanına genel ve soyut insan kılığında girebilir; onun bundan edineceği tarihsel bilinç dine kul olarak dahil edilmesinden sonra, eşit ve özgür olarak piyasaya dahil edilmesidir. İlerlemeden kasıt budur. Felsefe ruhani insanı dünyevileştirirken, ruhunu ruhlar âleminde bırakır. Çünkü kazmayla çalışan insanın insanlığı, Kilise babası ile bir köylünün Tanrı önünde eşit olmasından farklı değildir.

Bununla birlikte, felsefe, kendi gerçeğini, gerçek bir gerçek haline gelmesi için tarihin kapısına bırakmıştır ve tarih "sınıflı toplumlarının ilerlemesinin" proletaryaya mutluluk getirmeyeceğini bilerek bu gerçeği devralmıştır. Evet, bu anlamda, ama yalnızca bu anlamda tarih felsefenin gerçeğine borçludur.

Tarih soyut insan inanışının yerine gerçek insanları ve onların tarihsel gelişmelerini koyar: "Varlıklı sınıf ile proleter sınıf, aynı insansal yabancılaşmayı temsil eder. Ama birincisi kendini bu yabancılaşma içinde kendi yerinde duyar; bu yabancılaşmada bir doğrulama bulur, bu kendinin yabancılaşmasında kendi öz erkliğini görür ve onda insansal bir varoluş görünüşüne kavuşur; ikincisi, kendini bu yabancılaşmada kendi erksizliğini ve insan dışı bir varoluş gerçekliğini görür."[1] Artık, bu iki sınıfı "insan" ana başlığı altında toplamak mümkün değildir. Felsefenin en soyut kavramlarından biri olan yabancılaşmanın bile bundan böyle ortak bir anlamı yoktur. Böylece yabancılaşma üzerine konuşmak felsefi bir gevezelik olmaktan çıkar, yaşayan gerçek insanların pratiği üzerine nesnel bir bilgi haline gelir. Bundan böyle yabancılaşmadan söz eden mülkiyetin modern biçiminden, şeyleşmeden söz eden modern insan ilişkilerinden, meta fetişizminden söz eden üretim biçiminden, piyasadan, dolaşım alanından, fabrikadan, emek gücünden, sermayeden söz etmek zorundadır ve bunlar bizi "nesnesi kavramlar olan" felsefenin alanından, ekonomi politiğin, sosyo-

1. Karl Marx-Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1976, s. 61.

lojinin ve en nihayet tarihin alanına davet eder. Bu davete uymak ya da uymamak da artık disiplinler arasında akademik bir seçim değildir, düpedüz sınıfsal bir tercihtir. Öyle olduğu için yeniden felsefe olmaya çalışan her felsefe yüzünü geleceğe değil geçmişe döner, teolojiden yardım dilenir. Feuerbach'ın, Kierkegaard'ın ya da Husserl'in trajedisi budur. Tamamlanmak isteyen her felsefe, maddecilik, varoluşçuluk, fenomenolojisi, hatta Gramsci'nin "tam felsefesi"nin eski mistik kabuğun güvenli ortamına dönmesi kaçınılmazdır.

Bilginin ve bilincin tarihselliği budur; büyüden çıkıp, dine, felsefeye evrilen bilinç, bilime dönüşecektir.

Ancak bu süreç henüz yolun başındadır ve felsefenin dinden kopuşunun sancılı ve yaratıcı bir mücadeleyi gerektirmesi gibi, bilimin felsefeden kopuşu da acımasız bir savaşın sonucunda olacaktır. Tarihin, rasyonelleşmiş mitoloji olmaktan çıkıp bilim haline gelişinin ipuçları felsefeyle mücadelesinde aranmalıdır. Ve en nihayet, sınıfsal bir iştir bu; proletarya kendini ortadan kaldırmadan tarihin kendini tamamlaması mümkün değildir. Tarihin kurtuluşu, zihinsel değil tarihsel bir iştir.

Evet, "tarihi gereksiniyoruz" diyor Nietzsche, "ama bilginin bahçesinde aylak aylak gezinen bir şımarığınkinden farklı bir biçimde". Filozofça bir talep değildir bu, "tarihsel bilginin öznesi kavga eden, ezilen sınıfın kendisidir".

Kant, doğanın kavranışında bir öznellik ararken doğru bir yöntem izliyordu, ama onun öznesinin toplumsal bir karşılığı yoktu. Kant'ın öznesi, doğa karşısında, bütün maddi ilişkilerinden soyutlanarak konumlandırılmış insandı. Son adımı atmak tarihe kaldı. Evet, özne sınıftır.[1]

Bilinç ve bilgi, sınıfın süzgecinden geçerek damıtılıyor. Bu yazının sonsözü budur; insan doğayı ve toplumu sınıfsal olarak kavrar.

1. "Kapitalizm ve modern bilim aynı süreç içinde doğdular. Modern bilimin evrim aşamaları kapitalist ekonominin birbirini izleyen krizlerini belirledi." J. D. Bernal, *Bilimler Tarihi*, s. 12.

III. BÖLÜM

TARİHİN DOĞUŞU

VI
"Feuerbach, dinsel özü, insan özünde çözümlüyor. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içinde o, toplumsal ilişkilerin bütünüdür."

VII
"İşte bu nedenledir ki, Feuerbach, 'dinsel düşünüş'ün kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve incelediği soyut bireyin belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor."

Bu yazı XI. Tez'le başlamıyor; basit devrimci vurgusu ve kolaylığıyla XI. Tez uzun zamandan beri belki de Marx'ın en popüler sözlerinden biri haline geldi. Feuerbach vesilesiyle filozoflara ya da düzeltilmiş ve epeyce evcilleştirilmiş biçimiyle "burjuva filozofları"na çıkarılmış bir fatura; XI. Tez'i en kısa böyle tanımlamak mümkün. Ancak, filozoflar geriye kalanların gazabından kurtulmayı becerdi ve fukara Feuerbach tezlerin geri kalanının yükünü, artık lanetlenmiş bir filozof olarak üstlendi. Oysa Feuerbach'la olan hesaplaşma, bir bütün olarak filozoflarla ve felsefeleriyle yapılan hesaplaşmaydı ve iki devrimcinin karşısına

aldıkları sadece Feuerbach değil, "geçmişteki felsefi bilinçleri"ydi.

Soyut birey, insan, insanın özü, bütün çağların bir soyutlaması ve özü olarak insan: Burada, Feuerbach'ın yerine herhangi bir filozofu koymak tezlerden hiçbirinin sonucunu değiştirmeyecektir. Soyut birey, soyut insan; işte felsefenin gerçek anahtarı.

İnsan, felsefenin hem devrimci hem de tutucu yanıdır. Ortaçağın sonuna doğru belirmeye başlayan yeni düşünce, giderek belirginleşen bir şekilde insanı merkeze alır. Bu, dinin sınırları içine gerçek bir saldırıdır, ama çatışmadan yeni dengeler doğar, yeni sınırlar belirlenir. Teoloji kendi doğrusunun dışında ve yanında bir "akıl doğrusu"nun (insan) varlığını kabul etmek zorunda kalır. Felsefe de "iman doğrusu"nu (Tanrı) teolojinin egemenlik alanına bırakır ve meşruiyetini kabul eder. Yeniçağın sonlarına doğru ise felsefenin insanı artık misyonunu tamamlamıştır; Alman idealizmi, insana türdeş kılınmış Tanrı'yı (dünya tin-akıl) geri çağırır ve yeniden kutsar.

Tarih Duygusu

Feuerbach'ın incelediği soyut bireyin aslında belirli bir topluma ait olduğu tezi, gecikmiş bir düzeltme yapmaktadır. İnsanın söz konusu olduğu yerde tarih işe koyulmalıdır. VI. ve VII. tezlerin "epistemolojik" çözümü budur; insani bilgi, bilen insandan ayrılamaz. Bilgi tarihseldir.

Felsefenin, soyut, tarih üstü bireyinin gerçekte belirli bir topluma ait olmasının anlamı, bireyin, ne kadar soyut ve spekülatif düşünürse düşünsün o toplumun toplumsal ilişkilerinden kendini soyutlayamayacağıdır. Denildiği gibi, insan kendinden önceki kuşakların hazırladığı koşullar içinde bulur kendini; sonra bu koşullara kendi etkisini katar. Büsbütün bağımsız değildir, büsbütün bağımlı da. İnsan(lar) kendi tarihini kendi yapar, önceden hazır bulduğu koşullar içinde...

Peki, ama tarih nedir öyleyse? Elbette yukarıdan çıkan yalın anlama göre bütün insanlar arasındaki ilişki. Buna bütün bireyle-

rin öyküsü de demek mümkün aslında. İnsanın doğadan ayrılmaya başlaması, aynı zamanda tarih duygusunun da doğuşuna eşlik eder. Doğadan ayrılan insan, kendisi ile doğa arasında yeni türden ilişkiler, "insani" ilişkiler kurmaya başlar. İnsan ile doğa arasındaki bu yeni tür ilişki, tarihin ta kendisidir.

"İnsan" ait olduğu toplumun konumuna bağlı olarak kendisi ile doğa arasındaki ilişkiyi bazen mitolojiyle kurar. Mitolojinin zamanını doldurduğu yerde, bu, din olur: İlişkiyi Tanrı aracıyla kurar. Sonra insanı merkeze alır, akıl bu ilişkiyi kuran ve açıklayandır. Mitoloji, teoloji ve felsefe, aynı zamanda tarihin mitolojik, dinsel ve felsefi dönemlerine işaret eder. Bütün bu dönemler boyunca tarih, her dönemde belli ölçülerde değişmekle birlikte tanımlanmamış bir duygudur; mitolojik masallar, dini mistisizm, "metafizik kavram şiirleştirmeleri" aslında bu duygunun ifade biçimleridir.

Bu duygu olmazsa ne olur?

"Önünde yayılan sürüyü gözle bir; ne dünü bilir ne bugünü, bir o yana sıçrar bir bu yana, yer, uyur, geviş getirir; yeniden sıçrar, sabahtan akşama, bugünden öbür güne."[1]

Nietzsche, tarih duygusundan yoksun kitleyi böyle ifade eder. Nietzsche'nin zamanına değin bu çarpıcı gözlemi, bir anlamda "ilkel insan"ın da tarifi. İnsan, yemek, içmek, uyumak dışında başka faaliyette bulunmaya başladığında geçmiş ve gelecek hakkında az çok tutarlı bir tasarım da geliştirmeye başlar. Ancak bu tasarım doğası gereği bulanıktır, henüz nüve halindedir. Onu ancak mitolojik öykülerin ya da dini hikâyelerin içinde belli belirsiz sezebiliriz. Bazen kendini açığa da vurabilir. Musa'nın kitabının diğer adının "Tarih-i Kadim" olması bundandır. Eski Ahit, Musevilerin eski tarihidir. Batılı Hıristiyan da tarihi kendi dininden ödünç alır ve bu tarihin niteliği olarak "ilerleme" fikrini dünyevileştirmekle yetinir.

"İnsanın, zamanın ve insani olup bitmelerin niteliğiyle ilgili

1. Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 1986, s. 61.

yeni bir tasarıma ulaşması, ilk kez Hıristiyanlık sayesinde mümkün olmuştur. Daha doğrusu bu yeni tasarım, Batılıların bilincine Hıristiyanlıkla girmiştir. Hıristiyanlık iki bakımdan bir tarihsel dindir. Bir kez o, kendisini, geçmişte kalmış olan olaylara dayalı olarak 'zamanın içinde' temellendirilmiş bir din olarak görür. Öbür yandan o, insanların belli bir andan sonra yaşamaya başladıkları süreç üzerine tarihsel bir bakış geliştirmiştir. Çünkü İsa, kendisini belli bir zaman noktasında insanlara tanıtmıştır. Böylece Hıristiyanlıkla birlikte geçmişten belli bir sona doğru giden bir 'tarihsel zaman' kavramı Batılı'nın düşüncesine girmiş oluyordu. Yani insani gerçeklik, ilk kez bir 'tarihsellik' kazanmış oluyor, insan tarihe, pek tabiidir ki, Hıristiyanlığın dinsel bakış açısı altında yöneliyor ve giderek insanın kendisi doğrudan doğruya 'tarihsel' bir şey olarak kavranmaya başlıyordu."[1]

Batılı için tarih İsa'yla başlar ve Hıristiyanlık öncesi ancak yeniçağda Batılı Hıristiyanlığın ilgi alanına girebilir.

Tarihçi Carr, tarihin bir bulanık mitolojik öykü olmaktan çıkıp bir "hedef" kazanmasını şöyle anlatıyor: "Tarihe bütünüyle yeni bir öğe getirenler, tarihi sürecin bir hedefe doğru ilerlediğini varsayan -amaçsal (teleolojik) görüş- Yahudiler ve Hıristiyanlar olmuştur. Böylece, tarih dünyevi niteliğini kaybetmek pahasına, bir anlam ve amaç edinmiştir. Tarihin hedef kazanması, otomatik olarak tarihin sonu demek olacaktır; tarihin kendisi teodise (Tanrı savunusu ve kanıtlaması) haline gelmiştir. Bu, tarihin ortaçağ görüşüdür. Rönesans insan merkezli dünya ve aklın önceliği şeklindeki klasik görüşü geri getirmiştir, fakat gelecek hakkındaki klasik kötümser görüşün yerine, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden kaynaklanan iyimser bir görüş koymuştur."[2]

Ortaçağın Kutsallaştırılması

1. Diemer, Patzig, Feys ve diğerleri, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 418.
2. E. H. Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Öztürk, Birikim Yayınları, İstanbul, 1980, s. 147.

"Tarih duygusunun keşfi hem tarihin, hem de felsefenin teolojinin uşağı haline gelişine eşlik eder. Batılı Hıristiyan kültürü, İsa'dan öncesinin de bir 'felsefe çağı' olduğunu yeniden keşfetmek üzere yeniçağa kadar bekleyecektir. Evet, antikçağ bir felsefe çağıdır. Bu çağda, insanın en temel sorununu elverişsiz araçlarla anlamaya çalıştığı bir zamanda bu felsefe en parlak dönemini yaşamıştır."[1]

Felsefe, bugün de var olan bütün sorunlarını hemen hemen İsa'dan önce formüle eder ve özellikle Platon-Sokrates-Aristoteles döneminde din için ortamı hazırlayarak sahneyi terk eder. Mitoloji, dine dönüşürken antik felsefenin varoluş koşulları ortadan kalkar. Tanrı'nın felsefeye galebe çalması bu felsefenin olanaksızlığıdır.

Görece daha elverişli araçlara sahip olduğu yakın zamanlarda da, kökenindeki olanaksızlık onun geleceğini belirler. Yeniden açılışın ömrünün kısa sürmesi bundandır. Aşamayacağı sınırlara gelip dayandığında yüzünü eski felsefeye döner:

"Alman idealizmi, yeniçağın sonlarına doğru tekrar Grekler makro kozmos, mikro kozmos öğretisine döner ve tüm gerçekliği bir mutlak 'megathantropos'un, yani bir 'büyük insan'ın, antoropomorfize edilmiş, insana türdeş kılınmış bir Tanrı'nın (dünya, tinakıl) kendini açıklaması ve bir tarihsel gelişim süreci olarak anlar."[2]

Konuyla ilgili ikinci kayıt, kökeni varlık teolojisine, onto-teolojiye dayanan ontolojiyle ilgili: "İlk felsefenin (ontoloji -o.g.) böylece görünür gerçekliğin, fenomenler alanının, fiziksel dünyanın (physei) ardındakini araması dolayısıyla kazanmış olduğu bu metafiziksel karakter, daha sonraki çağlarda da belirleyici olmuştur. Örneğin yeniçağ başlarında, ilk ve asıl varlık artık tanrı olarak görünmez; ama bu kez de tanrının yerini insan alır ve disiplin insandan hareketle temellendirilmek istenir."[3]

Tanrı ile insanın felsefe içinde aynı rahatlıkla iş görmesi de

1. "İlkel insan mitosun yardımıyla dünyevi olguları açıklamaya çalışmakta ve insani şeylerin temelini tanrısalda aramaktadır." Johan Huizinga, *Homo Ludens*, s. 21.
2. Diemer, Patzig, Feys ve diğerleri, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul, 1990, s. 16.
3. A.g.e., s. 94.

gösteriyor ki "günümüzün gerçek felsefesi, geçmişin gerçek felsefelerinden değişik bir yazgı tanımıyor". Bu yüzden yeniçağda felsefenin her kendi olma çabasının, teolojik bir meydan savaşına dönüşmesi kaçınılmazdı. Bu çatışma ve mistifikasyon *Alman İdeolojisi*'nde şöyle anlatılır: "Strauss'tan Stirner'e kadar bütün Alman felsefi eleştirisi, dinsel tasarımların eleştirisiyle sınırlı kalır. Hakiki dinden ve tam deyimiyle tanrıbilimden yola çıkıldı. Dinsel bilinçle, dinsel tasarımlarla söylenmek istenilen, daha sonra değişik belirlenimler aldı. Kaydedilen ilerleme, metafizik, siyasal, hukuki, ahlaki ve başka alanlardaki tasarımları da, üstün geldikleri iddia olunan dinsel ya da tanrıbilimsel tasarımlar alanına bağlamaktan ibaretti; aynı biçimde siyasal, hukuki ve ahlaki bilincin dinsel ya da teolojik bir bilinç olduğu ve siyasal, hukuki ve ahlaki insanın, son tahlilde 'insan'ın dinsel olduğu bildiriliyordu. Dinin egemenliği postulat olarak kondu. Ve yavaş yavaş her egemen ilişkinin, dinsel ilişki olduğu ortaya atıldı. Ve sonra, bu bir din haline, hukuk dini, devlet dini vb. haline getirildi. Her yanda artık, yalnızca dogmalarla, inançla uğraşılıyordu. Dünya gittikçe daha büyük ölçüde kutsallaştırıldı."[1]

Bu yüzden, yeniçağın düşmanını nesnel olarak algılama şansı yoktu. Mücadele kızıştıkça, ortaçağın kutsallaştırılması doruğuna ulaştı. Felsefe, artık ortaçağda bir din toplumundan, dinsel insanlardan başka bir şey görmüyordu.[2]

19. yüzyıl gelip tarih "moda" olduğunda bile, felsefe ile teolojinin savaşı sıcaklığını koruyordu. Carr, "19. yüzyıl ortaçağ konusunda zayıftı. Çünkü ortaçağ insanı üstüne hayal gücü yoluyla anlayışa va-

1. Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1987, s. 35.

2. Belge inceleme tekniği ortaçağda doğmuştur. Özellikle soyluluğun çözüldüğü dönemlerde doruğuna erişen sahte soyluluk belgelerini aslından ayırmak oldukça incelmiş tekniklerin kullanılmasını ve bu belgelerin yazıldığı döneme ait bilgilerin edinilmesini gerektiriyordu. Feodal senyörler ile türedi kralların somut bir belgeye ihtiyacı vardı. Bir disiplin olarak arkeoloji ise eski kalıntıların yağmalanmasından doğmuştur. Roma'nın ilk arkeologları, yeni kilise yapımında kullanmak üzere Roma kalıntılarını yağmalayanlar arasından çıktı.

ramayacak kadar sert tavır almıştı"[1] diyor. Bu yüzden felsefe hiçbir zaman dinle giderek teolojiyle olan akrabalığını anlayamadı; aralarında ilişkiyi tek taraflı olarak reddetti. Bir tek Almanya ve Alman felsefesi kendi köklerine dönmeyi göze alabildi ve felsefenin bizzat kendisi "tüm yaşam ve bilgimiz hakkında bütüncül bir yorum olma iddiasını" sürdürdükçe modern bir teoloji olarak belirdi.[2] Bu anlamda, kelimenin gerçek anlamında felsefe olan felsefe, materyalizm değil metafiziktir ve materyalizm, daha çok burjuva sınıfının doğabilimi düşkünlüğü aşamasında belli işlevleri üstlenmiş ve asla metafizikle karşılaştırılamayacak geçici bir heves olarak göründü.

Ortaçağda düşüncenin ufku Tanrıbilim'le sınırlanmıştı; bu aynı zamanda felsefenin de sınırlarını belirliyordu. Tanrı ile insan arasındaki ilişki sorunu bize ortaçağın entelektüel özetini verir. Ortaçağ, insan ile doğa arasındaki ilişkiyi Tanrı aracılığıyla kurar. Ama bu ortaçağda insanların karınlarını dinle doyurduğu anlamına yorumlanamaz.

Kapitalizmin Genel Teorisi

Yeniçağla birlikte, düşüncenin yönü doğabilimlerine döner; felsefe insan ile doğa arasındaki ilişkiyi dünyevileştirme çabasındadır ve bu temel sorun bir özne-nesne ilişkisi olarak yeniden tanımlanır. Bu ilişkide insanın "özne"liğe yükselmesi, ortaçağda Tanrı'ya atfettiği güçlerinin bir kısmını geri almasıyla olmuştur. Yeniçağ, insanın doğayla ilişkisinde Tanrı'nın aracılığına son verir ve insanı doğayla doğrudan ilişkiye sokar. Ancak yeniçağın insanı da etten ve kemikten oluşmuş, yaşayan insanlar değildir; o insanın "özü"dür.

Her iki dönem boyunca, tarih özerk, bağımsız bir yapı olarak belirememiştir.

---

1. E. H. Carr, *Tarih Nedir?*, s. 33.
2. "O (metafizik), en yaygın anlamıyla, tüm yaşam bilgimiz hakkında bütüncül bir yorum olma çabası gütmekle, bizzat felsefeden başka bir şey değildir." *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 129.

Dinin, insan ile doğa arasındaki ilişkiye getirdiği açıklama felsefe tarafından reddedilmiştir ama temel biçim korunarak. Öyleyse felsefe, teolojinin gerçeğine borçludur. Tarih de bu ilişkiyi bir özne-nesne formu içinde felsefeden devralmıştır; tarih de felsefenin gerçeğine borçludur.

Din, ortaçağın üzerinde durduğu toplumsal ilişkilerin genel teorisi ise, felsefe de kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin genel teorisidir. Din, insanları cemaat halinde bir araya getirirken, felsefe, onları "özgür düşünen bireyler" olarak tanımlar. Dinin organik yapısı, ortaçağ toplumlarının organik yapısıyla örtüşürken, felsefenin bireyciliği, kapitalizmin inorganik yapısıyla örtüşür.

Bireyi, organik koşullardan kopmuş eşit ve özgür bir kişilik olarak mümkün kılan piyasa, modern biçimiyle felsefeyi de mümkün kılan gerçek temeldir. Bu yüzden, felsefenin kavrayabileceği özgürlük ancak belli bir sınıfın fiilen kullanabildiği bir özgürlüktür. Bu özgürlüğü diğer sınıf ancak teorik olarak kullanabildiği için felsefe özgürlükten söz ettiğinde sadece bir sınıf adına hareket eder. Felsefenin, insan-doğa, özne-nesne kurgusunda, insanın ve öznenin yerinde burjuva durur. Özgürlük ve eşitlik sınıfsaldır.

Hegel, eşiğe kadar gelip durmuştur: "Doğal yanının yanı sıra insan, tarih içinde kendi tinselliğini yapan ve aynı zamanda tarih içinde bu tinselliğin ürünü olan varlıktır. Öbür yandan, insan aklı, içinde bulunduğu tarihsel koşulları yeterince anlama olanağından da belli derecelerde yoksundur. Çünkü insanlar, yaşadıkları dönemin görüş açıları, görüş olanakları ile sınırlanmışlardır. Bu görüş olanakları Hegel'e göre, her dönemde 'dünya görüşü' dediğimiz, o dönemle ilgili bir düşünce tablosu oluşmasına neden olur."[1]

Asıl adımı Marx atar: "Belli bir dönemin görüş olanakları, yani 'dünya görüşü' Hegel'de olduğu gibi o dönemin tümünü karakterize etmez. Belli bir tarihsel dönemde, o dönemdeki toplumsal koşullara göre oluşan toplumsal grupların, sınıfların birbirine benzemeyen

1. Doğan Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması", *Yazko Felsefe Yazıları*, sayı 4, s. 52.

'dünya görüşleri' vardır, insan böylece, içinde gömülü bulunduğu grubun değerlerinin dışına düşen toplum unsurlarını algılamaz."[1]

Hegel, "Doğu'da tek kişi, antik dünyada birkaç kişi, Hıristiyan-Germen dünyasında ise herkes özgürdür" derken kendi dünya görüşünü ve dönemiyle ilgili "düşünce tablosunu" ele vermektedir. Hegel, "Akıl dünyaya egemendir" derken, "Ait olduğum sınıf dünyaya egemendir"den başka bir şey söylemez. Akıl dünyaya egemen olduğu için de "dünya tarihi" tamamen akılsal-mantıksal yoldan ele alınabilir. Burjuva sınıfı, kendi tarih anlayışını ve kurgusunu ancak felsefi ideolojiden çıkarabilir.[2]

Tarihin İnsandan Kurtuluşu

Tarihin bir bilim haline gelmesi, öyleyse bu kurgudan kurtulmasına bağlıdır. Bir tarih biliminin yaratılması, burjuva kültürünün mahkûm edilmesini zorunlu kılar. Şimdiye kadarki tarih, kendini insanlığın tarihi olarak tanımlamıştı; onun kurduğu geçmişi tanımlamak, tarihin insandan kurtulmasına bağlıdır: "Tarih anlamak için onu yaratmak gerekir."

Marx'ın deyişiyle, tarih hiçbir şey yapmaz, büyük servetleri yoktur ve savaşlarda dövüşmez. Her şeyi yapan, sahip olan ve dövüşen insanlardır, sahici canlı insanlar. Tarih sadece sahici canlı insanların yapıp etmelerini anlatır. Sahici insanların yapıp etmeleri ise bireysel bir iş değil, toplumsal bir ilişkidir; öyleyse tarih, toplumun toplum

1. A.g.d., s. 52, 53.

2. Bu spekülatif yöntem, gerçekte bütün felsefenin başvurduğu bir hokkabazlığı ele verir. Mantığı, giderek felsefeyi evrenle ilişkilendirmek ve böylece bilimin yerine geçmek. Buna ilk itiraz Kant'tan gelir; sentetik (olgusal) ve analitik (mantıksal) önermeler ayrımı, bu anlamda felsefe ile bilimin alanını ayırmaktadır. Neopozitivist okul ise bu ayrımdan kalkarak doğabilimsel bilgi içeriğine sahip olduğunu iddia eden tüm felsefeleri yadsır. Felsefenin alanı ile bilimlerin alanı arasına kesin bir sınır koyar. Neopozitivistlere göre felsefe bilgi vermez. Witgenstein, "Felsefenin tümü bir dil çözümlemesidir" der. Öyleyse "mantık evrenle ilgili değildir, o dille ilgilidir ama dil, evrende karşılığı olmayan şeylerden söz etmeye de elverişlidir. Felsefenin yanılgısı, mantığı evrene taşıma yanılgısıdır." Çok sonraları Althusser de bu tartışmadan yola çıkarak bilimsel ve felsefi önermeleri birbirinden ayıracaktır.

haline gelişini varsayar. Bu üreticiler birliğinin tarihi, kendini ancak iktisadiyat olarak açığa vurabilir; bu Smith ve *Ulusların Zenginliği* de olabilir, Malthus da. İktisat tarihi kapitalizmin tarihidir.

İktisat tarihine bağımsız bir şey olarak bakıldığı için Marx'ın *Kapital*'i tarih yüzyılında tarihçilerin ilgisini çekemedi. Çünkü bu yüzyılda iktisat kendi içinde değerlendirilmesi gereken bağımsız bir disiplin olarak yerini sağlamlaştırmıştı. Smith ve Ricardo, aslında, inceledikleri toplumsal biçimin mümkün olacak tek yolla tarihini yazmaya kalkışmışlardı. Ardından gelenler ortaya çıkan şeyden korkup geri çekildi. İktisat bir geviş getirme eylemine dönüştü ve işlevini yitirdi.

Tarihin konusu olan insan, demek ki fiziki, fizyolojik ve biyolojik bir varlık değildir; toplumsal bir varlıktır. Öyle ise toplum içinde üstlendiği rolü anlamadan onun üzerine konuşamayız. Bu, tarihin ayrıcalığıdır: "Tarihin diğer bilimlere ek olarak gösterdiği özellik, onun olduğu haliyle de, insanı dönüp kendi gözlerinin içine bakmaya zorlamasıdır. Fiziği, fizyolojiyi ve biyolojiyi geçip tarihe gelince insan, bu bilimlerin üretim sürecinin de tarihin bir parçası olduğunu görür.."[1] Bilginin olduğu gibi disiplinler de tarihseldir. Değişim bazen yavaş olabilir; ilk tektanrılı dinlerin bir hedefe doğru ilerleyen tarih anlayışı 1917'ye kadar varlığını sürdürmüştür. Bazen de elle tutulur hale gelebilir; 1917 yılı ilerleme düşüncesinden derin bir kuşku duyulmasının miladıdır. Tarihçi Carr, ilerlemeden kuşkunun 1917'de doğduğunu kaydediyor. 1917'de kendi geleceğini gören burjuvazi dünya görüşünün temel direklerinden biri olan ilerlemeden vazgeçer ve döngüsellik limanına yanaşır. Düpedüz sınıfsal bir kaygı, tartışılmaz sanılan bir inanışı değiştirmiştir. Spengler ve Toynbee, yeni duruma uygun yeni bir tarih yazmak için işe koyulur. "20. yüzyılın başlarıyla birlikte, yaşanan çağın bir bunalıma doğru sürüklendiği konusunda yeni bir bilinç belirlemeye başladı ve önce Birinci Dünya Savaşı ve daha sonra da İkinci Dünya Savaşı,

1. Christopher Caudwell, *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*, çev. Mehmet Gökçen, Metis Yayınları, İstanbul, 1983, s. 121.

bu bilincin dalga dalga yayılmasına yol açtı. Bu dönemin en önemli tarih filozofları Oswald Spengler ve Arnold Toynbee'dir."[1] "İlerleme" üzerinde duran bu tarih, bizzat ilerleme düşüncesinin sınıfsallığını göstererek kendi sonunu getirir.

Bilgi bu kadar tarihsel ve öznelse, onun biçiminin ya da biçimlerinin tarihsel olmadığı söylenemez. Tıpkı teolojinin, üzerinde durduğu maddi temelle birlikte tedavülden kalkması gibi, felsefe de proletaryayla birlikte ortadan kalkar.[2] Şimdiye kadarki gelişimi içinde tarihin tarih felsefeleri olarak ortaya çıkması, tarihin felsefe biçimine zorunluluğu nedeniyle değildir; bu bizzat tarihin felsefi olarak ele alınması zorunluluğundandır ve bu zoru yaratan şey ise ait oldukları dönemin maddi ilişkileridir. Bu ilişki aynı şeyi felsefeye de yapmış, o da teoloji biçiminde ortaya çıkabilmişti. Felsefenin teolojiye başkaldırması, burjuvazinin ruhban sınıfa başkaldırması, proletaryanın burjuvaziye başkaldırmasıdır. Teolojiyi dünyevileştirerek geçersiz ilan eden felsefe, bu dünyayı omzuna yüklediği proletarya tarafından geçersiz ilan edilir: "Proletarya, insan olarak insanın olumsuzlanmasıdır."

Tarihin bize gösterdiği yalın gerçek şudur: Din de, felsefe de maddi tarihsel koşulları anlatmaktadır; kaynaklandıkları maddi tarihsel koşullara ulaşmak üzere dini ve felsefi biçimlerinin ötesine geçmek gerekir. Ortaçağın eleştirisi onun dini savlarını yok ederken, sınıflı toplumların eleştirisi de onların felsefi savlarını yok eder. Dinin ortaçağdaki egemenliği ruhban sınıfın egemen-

1. Diemer, Patzig, Feys ve diğerleri, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 434.
2. "Kuşkusuz, denecektir, dinsel, ahlaki, felsefi, siyasal, hukuksal vb. düşünceler, tarihsel gelişme sürecinde değişmişlerdir. Ama din, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, bu değişimler arasında her zaman aynı durumdadır. Ayrıca bütün toplumsal düzenlerde ortak olan özgürlük, hak vb. gibi sonsuz gerçekler vardır. Oysa komünizm sonsuz gerçekleri ortadan kaldırıyor, bu da, bundan önceki bütün tarihsel gelişmeye aykırıdır. Bu suçlama neye indirgeniyor? Günümüze kadar bütün toplumun tarihi çağlara göre değişik biçimlere bürünen uzlaşmaz sınıf karşıtlıklarıyla yapılmıştı... Komünist devrim, geleneksel mülkiyet düzeniyle en köklü kopuştur; eğer gelişmesinin akışı içinde geleneksel düşüncelerle en köklü biçimde bağlarını kırıyorsa bunda şaşılacak bir şey yoktur." Marx-Engels, *Din Üzerine*, s. 86, 87.

liği, felsefenin yeniçağdaki egemenliği ise burjuvazinin egemenliğinden başka bir anlam taşımaz. Tıpkı bunun gibi, tarihin felsefeyle kavgası da sınıfsallıkla kirlenmiş olma anlamında masum değildir. Felsefe insanı işaret ederken, tarih sınıfta ısrar eder; çünkü "edimsel, toplumsal ve ekonomik birim birey değil sınıftır".

Tarih, ancak organik bir toplumda bilim haline gelebilir. Tarihin doğuşu, insanın, insan haline gelişinin ilk işaretidir.

IV. BÖLÜM

SÜREKLİLİK VE KOPUŞ

"Tarihin hayal gücü bizimkinden geniştir."
Karl Marx

Marx, Lenin, Althusser

"Unutuşun tekniği yoktur, hâlâ rasgele, doğal süreçlere bağlıyız, beyinsel lezyonlar, unutkanlık ya da ne bileyim, yolculuk, alkol, uykuya kaçış, canına kıyma gibi doğaçlamalara." Eco, bir talihsizlik sonucu "Tapınakçılar"ın "plan"ını öğrenen kahramanı Belbo'ya bunları söyletiyor. Evet, unutuşun bir tekniği yoktur; başka bir deyişle insan unuturken ya da hatırlarken seçme özgürlüğüne sahip değildir. Unutmak ve hatırlamak doğal süreçlere bağlıdır...

Bu bir anlamda Marx'ın "İnsan, tarihini kendi yapar, ama önceden hazır bulduğu koşullar içinde" deyişinin özüdür. "İnsan" unuturken de, tarihi yaparken de, boş kâğıt üzerine yazı yazarkenki gibi özgür değildir. Doğal ve toplumsal süreçte, süreklilik aslidir ve "kopuş" ancak uzun dönemde kendini açığa vurur.[1]

Tarihte, özellikle tilmizler arasında, kendi peygamberlerinin ana rahmine düştüğü anda diğerlerinden farklı olduğuna inananlar olmuştur. Ancak peygamberin sihrinin dağıldığı ya da zayıfladığı zamanlarda, hain bir göz onun da diğerleri gibi konuştuğunu, hatta

1. "Tarih, her biri kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan gereçleri, sermayeleri, üretici güçleri işleten farklı kuşakların art arda gelişinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan, her kuşak, demek ki, bir yandan kendisine aktarılmış olan faaliyet tarzını, ama kökten değişmiş çevre koşulları içinde sürdürür ve öte yandan kökten değişik bir faaliyete kendini vererek, eski koşulları değiştirir..." *Alman İdeolojisi*, s. 66.

hemen hemen aynı şeyleri söylediğini fark eder. Kopuş, ancak peygamberlerin birbirine benzediğini fark etmekle mümkündür.

Her düşünür –siz bunu peygamber olarak anlayabilirsiniz– bir yere kadar, içinde geliştiği ortamın sosyal, kültürel ürünü ve sürdürücüsüdür. Hiçbir peygamber dini reddederek peygamber olmayı düşünmez, her peygamber dine bir yenilik getirdiği iddiasındadır, ama sonuç olarak bu iddia onu dinden çıkarmaz. Dinsellik, ortak birleştirici paydadır.

Her peygamber, başlangıçta büyük ölçüde eski peygamberin ya da eski dinin bir mirasçısıdır. Kopuş iddiası ancak iktidarın yeni gelen tarafından ele geçirilmesinden sonra ortaya çıkar.[1]

Her yeni düşünürün de bu yüzden bir "şeytan ayeti"ne sahip olması bizi şaşırtmamalıdır.

Sovyet sisteminin ani çöküşünün ardından, asla onun kapitalist dünya sistemiyle önemli bir farkının olmadığının, hatta ABD kontrolündeki sistemin önemli dayanaklarından birinin sovyet sistemi olduğunun fark edilmesi, sürekliliği bir kez daha öne çıkarmıştır. Sihir dağıldığında ABD ile SSCB'nin sembiyotik (ortakyaşar) olduğu fark edilmiştir. Yeni devlet, bir kopuş değil, bir sürdürücü olmuştur.

Ancak solun belleği hâlâ bu tarihle doludur ve sol şimdi "unutamama" sıkıntısı çekmektedir. 1989 yılı itibariyle eski dengelerini yitiren sol düşünsel serüvenin, yeni dengeleri algılayamaması ve kendine yeni bir yol çizememesinin ardındaki etkenlerden biri budur. Bu yüzden ertelenen çelişkilerin yoğunluğu artmakta ve bir sıkışma yaşanmaktadır. Şimdi, çatışma kaçınılmazdır ve kaçınılmaz olan bu çatışma, şiddetli bir hesaplaşmanın da işaretlerini vermektedir.

Marx'ta bir şiddet vardır ve şimdi bu şiddeti öne çıkarmanın tam zamanıdır. Şiddeti öne çıkarma ihtiyacı ise sürekliliğe yapılan

1. "Şeytan ayetleri", bu yüzden şeytanın işi değildir ama sürekliliği ele vermesi anlamında şeytanidir. Eski dinin putlarına yapılan gönderme, yeniye duyulacak şiddeti engellemiştir ama yeniden duyulacak kuşkuyu da mümkün kılmıştır. Şeytan ayetleri, gerçekte var olan sürekliliğ ile sahte kopuş iddiası arasındaki gerilimi anlamanın "püf noktası"dır.

vurgunun topyekûn bir restorasyona dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Artık, Marx'ın taşıyıcısı olduğu kültürü reddetmeden, onu devrimcileştirmek mümkün değildir.

Bir miktar filozof, bir miktar sosyolog, ama mutlaka yüzde elli iktisatçı olan Marx'ın daha fazla kabul edilebilir, ama daha az devrimci olması bizi şaşırtmamalıdır.

Bundan böyle, yeni bir peygambere ihtiyaç yoktur; çünkü dini reddetmenin koşulları oluşmuştur. Bir Mesih beklentisi içinde, dünyevileşmiş dinin kutsal kitabının ezberlenmiş formülleriyle bu gidişin önünde durmak ise artık mümkün değildir.

Althusser

Bir: Althusser bir peygamber midir? Yaşamının son yıllarından önce, felsefi yaşamını delirerek tamamladıktan sonra bir peygamber olmaya değilse bile, bir peygamber ilan edilmeye oldukça uygun bir kişisel tarih bıraktığı biliniyor. Peygamberdir; Marx'ın *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda somutlaşan çabasını bir çırpıda sonuçlandırmış ve Fransa'da da felsefe çiçeğinin açabileceğini göstermiştir. Althusser, felsefe ile politikayı birbirinin yerine ikame ederek hem bu tarihsel sorunu çözmüş, hem de aynı zamanda "annesinin arzusunu" gerçekleştirmiştir.[1]

Gelecek Uzun Sürer adı verilen, uzun ve eğlendirici yapıtından sonra, bu konuyu, ciddiliği içinde tartışamayacağımızı biliyorum ve artık eski ciddiyette ısrar etmenin ancak durumun daha komikleşmesiyle sonuçlanacağını buraya not düşerek "uyarı" görevimi de yerine getiriyorum.

Eğer bu karmaşa içinde bize yol gösterecek "bir tek Althusser" kaldıysa kendimiz için endişelenmeye başlamanın tam zamanıdır. Marx'ı okumadan Marx üzerine yazdığını büyük bir cüretle yazabilen bu adamın cüretini neden kendimizden esirgeyelim. "Bu birleşim (felsefe, son tahlilde kuram alanında sınıf kavgasıdır

1. Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Can Yayınları, İstanbul, 1996, s. 181.

önermesini kastediyor) felsefeye ilişkin, dolayısıyla kendi etkinliğim üzerine, art arda verdiğim tanımlarda gözlenip izlenebiliyordu, ama yalnızca düşüncenin arı ortamında, çünkü politika diye ne yapıyorum ben o zaman? Politikayı arı düşünce düzeyinde ele alıyorum."[1] Bu kadar açık yazabiliyor. Burada sözü edilen önermenin felsefede bir meşruiyet arayanlar için uygun bir argüman sağladığını bilerek, bunda bir vahiy aranmaması gerektiği önceden kaydedilmişti; cüretkârca olduğunu kastetmiyorum ama açıktır: "Felsefede politikayı gören Althusser, burada kendi felsefi tutumunun sınırlarını aşmak istemektedir. Böylece seyredici tavrını müdahaleci tavra dönüştürme becerisini de göstermektedir. Oysa politika son durak değildir. Felsefede takılı kalan Althusser, felsefeyi politik ilan eder ve kendisi yer değiştireceğine, felsefeye yer değiştirtmiş olur."[2] Althusser'in bizim konumuza değgin yanı bu kadardır; daha fazlası zorlamadır ve zorlama sadece ona değil, herkese söylemediklerini de söyletebilir.

Althusser'i tartışırken atlanılmaması gereken şey işte bu pratik yönüdür. Aksi halde, onun "sol liberalizm"in elinde bir soğuk savaş silahı olarak nasıl kullanıldığını açıklayamayız. Türkiye'deki tarihini oldukça açıklayıcı buluyorum; Marx ve Lenin iki kez devlet zoruyla topyekûn kapatılmaya teşebbüs edildiğinde, Yeni Freudcular'ın yanında Althusser'in de açıldığını ve bunların Marksizm'in panzehiri olarak kullanılmaya çalışıldığını hatırlayalım. Althusser tehlikesizdir; felsefesi de...

Sınırlar

İki: "1989 muhtemelen geçmişin üzerine kapanan bir kapıdır. Belki şimdi hakiki belirsizlik alanına ulaştık."[3] Ben, "bize" bu satırların yazarını Althusser'den daha fazla önemsemeyi öneriyo-

1. A.g.e., s. 182.
2. Orhan Gökdemir, *İnsan ve Doğa*, s. 174.
3. Immanuel Wallerstein, *Jeopolitik ve Jeokültür*, çev. Mustafa Özel, İz Yayınları, İstanbul, 1993, s. 27.

rum. *Lenin ve Felsefe*'de "Leninistlerin" bulduğu olumlamayı aşarak, yeni bir tartışmayı başlatmakta yarar var. Gerçi Althusser'in Lenin'i, kürsülü filozoflara "haddini" bildirmiştir ama bu, onu, "geçmişin üzerine kapanan kapının" ardında kalmaktan kurtaramamıştır. 1989, Lenin'in de üzerine kapanmıştır.

SBKP deneyi, sosyalistlerin seçtiği iktidar yollarından birinin başarısız olduğunu gösteriyor. Bu aynı zamanda onun üzerinde durduğu bakış açısının başarısızlığıdır.

Bizleri, yeniden işin daha başında sorulması gereken sorulara geri götüren geliştirmelerden biri budur. Sovyetler Birliği ve Leninizm, kaçınılmaz bir çöküşün girdabına girdiğinde, hepimiz bu soruların sorulmadığını ve yanıtlarının verilmediğini fark ettik. Evet, bir tek Althusser sordu; bunu açıklamak için ise teorinin dolambaçlı yollarını kat etmeye hiç gerek yoktur. Althusser'in sihri, dışarıda herkes kavga ederken, üniversitesinin kavgadan gürültüden uzak güvenliğinde "derin düşünceler"e dalmış olmasındadır.

"Marksist teorinin temeli nedir? Bilim mi yoksa felsefesi mi? Marksizm özünde bir felsefe midir, yoksa Marksizm özünde bir bilim midir, peki o zaman felsefesi diyalektik maddecilikte diyalektikle maddecilik arasındaki ilişki nedir; basit bir yöntem mi? Yoksa bütün olarak bir felsefe mi?"[1] İşte size "arı düşünce" alanında sorulmuş bir dizi soru.

Aslında onun bu soruların bir kısmına doğru yanıtlar bulduğunu da biliyoruz. *Lenin ve Felsefe*'de şöyle deniyor: "*Feuerbach Üzerine Tezler*'de tüm 'yorumcu' felsefeyle kopmanın zorunlu olarak felsefe dilinde yapılmış açıklamasıyla ilan edilen şey, aslında yeni bir felsefeden tamamen değişik bir şeydi; yeni bir bilimdi ilk ve henüz zayıf temellerini Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde sergileyeceği tarih bilimi. Şu halde, XI. Tez'in ilanını izleyen felsefi boşluk, bir bilimin doluluğudur, hiçbir zaman bitiremediği *Kapital*'in sonuncu müsveddelerine kadar Marx'ın uğruna tüm hayatını harca-

1. Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar, Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989, s. 61.

dığı, eşsiz bir bilimin temelini atan, uzun ve çetin bir çalışmanın doluluğudur."[1]

Gelebileceği açıklığın bu olduğunu biliyorum. Hepimizin bu yolu izleyerek gelebileceği açıklık budur. Bu açıklıktan sonra da *Kapital*'de büyük M'yle bir mantık aranması, Marksizm'de bir felsefe bulunması mümkündür ve yapılmıştır. Bunlar "dünyayı değişikliğe uğratmaz", ancak "disiplin"imizin hacmini genişletebilir.

Althusser'in soruları önemlidir, ancak verdiği yanıtlar önemsenmemelidir. Felsefi ya da politik bir tavır alış nedeniyle değil; ona bunları sormasını sağlayan "kişisel tarih"i, yanıtlamasını da olanaksız kıldığı için.

Bütün bunlardan sonra felsefe, bizim tarafta ancak talihsiz bir "kaza"nın sonucunda varlığını sürdürebilir; üstelik söz konusu olan "Anti-Dühring"in felsefi bölümlerinin yazılmasını zorunlu kılan beklenmedik "kaza"da[2] da değildir. Bu konuda yazılanlara bakıldığında, kaza süsü verilmiş olduğu görülecektir.

Siyasal İktisat

Üç: Yalnız felsefe değil, bir bilim olarak "siyasal iktisat"ın da böyle bir kazanın ürünü olduğunu eklemek gerek. Gramsci kesinlikle haklıdır; eğer *Kapital*'de bir iktisat teorisi varsa ve burada iktisat disiplinine bir katkı bulunabiliyorsa, onun burjuvazinin kitabı olması kaçınılmazdır. Burada ve başka kayıtlarda açık bir biçimde yapılan felsefe ve iktisat reddiyesi, çok kısa bir süre içinde hızla restorasyona uğramış ve her ikisi de hiçbir şey olmamışçasına yollarına devam etmeyi denemiştir. Felsefeye göre daha modern bir görünüm sergileyen bu bilim, sınıfsal tavrını çok erken ve açık bir biçimde göstermiş ve bilim denilen şeyin ikiyüzlü bir kara çalma, mevcut üretim düzenini mazur gösterme işlevi nedeniyle kötürüm olmuş bir totolojiler topluluğu olduğu çabuk anlaşılmıştır. Onun üstünde durduğu "toprak, emek, sermaye" - "rant, ücret,

1. A.g.e., s. 64.
2. Althusser, *Lenin ve Felsefe*'de Engels'in felsefi yazılarını bir kaza olarak niteliyor.

kâr, faiz" formülleriyle Marx'ın alay etmesi boşuna değildir; hâlâ ciddiye alınacak bir yanı yoktur.

Elbette burada da büyük B'yle bir bilim bulunabilir; bulunmuştur. Şimdi "ekonometri" adı altında, matematik formüllere sığınarak daha soyut bir hal alması ve nesnesinden büsbütün uzaklaşması da gösteriyor ki bu bilimin işlevi açıklamak değil, gizlemek, anlaşılma imkânlarını büsbütün ortadan kaldırmaktır.

Emek, toprak, sermaye... Hakkını teslim edelim; bu evreni ve tarihini iktisadın bu kurgusundan daha iyi ne anlatabilir? Toprak ve sermaye mülk edinilerek emek, daha doğrusu ücretli emek doğa karşısında çırılçıplak bırakılmıştır. Doğa, insanın onu dönüştürmek için kullandığı üretim araçlarıyla birlikte mülk edinilerek, insanın doğayla ilişkisi özel mülkiyetin aracılığına tabi kılınmıştır. Doğa, proletaryanın kullanımına kapatılmıştır. Bu yüzden o, toprak ve sermayeyle bir "anlaşma" yapmaya zorunludur. Böylece o, hem özgür emekçi olarak var edilir hem de bu özgürlüğü onun kendisi yalnızca ücretli emekçi olarak üretmesini olanaklı kılar. O doğayla ancak özel mülkiyet aracılığıyla ilişkiye geçebilir ve artık ilişkiye geçtiği şey doğa değil, özel mülkiyettir.

Üretim araçları ve doğa, insanın onu dönüştürme sürecine birer üretici ve dolayısıyla pay sahibi olarak girer ve üretilen şeyden kendi payını ister. Rant ve kâr, insanın doğayla girdiği bu özel ilişkinin, mülkiyetin ürünüdür. Bu özel ilişki aracılığıyla sermayedar ve toprak sahibi kendilerini egemen sınıf olarak var edebilir.

Özel mülkiyet dolayısıyla ortaya çıkan bu konumlanış, üretimde ikili yapı yaratır. Mülk edinilmiş doğa ve üretim araçları, mülkiyetsiz özgür emekçiyle buluşabilmek için bir dolaşım alanına muhtaçtır... Özel mülkiyet varsayımı altında bu üç üretim faktörünün ilişkisi, "özgür ve eşit" bir biçimde ancak dolaşım alanında kurulur.

"Emek-değer teorisi" de dâhil, klasik iktisadın; sonraki evrimi göz önünde bulundurulursa bütün iktisadın geveleyip durduğu şey budur. Emek-değer teorisinin de buraya dâhil edilmesi, ona bütün iktisadi formüller arasında özel bir önem verilmesi nede-

niyledir. Oysa bu formül bir kez kabul edildikten sonra, değerin emekten mi, topraktan mı, sermayeden mi doğduğunun ne bir önemi vardır, ne de buradaki sorunu ve soruyu değiştirecek gücü. Burada asıl tartışılması gereken bu formülün varsayımıdır. Varsayılan mülkiyettir ve emeğin diğerlerinden ayrı bir şey olarak düşünülmesi de bu varsayımdan dolayı mümkün olabilmektedir. Emek-değer teorisinin, *Kapital*'deki önemli buluşlardan –en önemlisi?– biri olduğu iddiası, işte iktisadın bu bakışından doğmaktadır.

Kapital'de bir ekonomi teorisi var mı? Şimdi isteyenin bunu bulmakta zorlanmayacağını biliyoruz. "Marksist iktisat" bu kolaycılıktan çıkmıştır ve pratik bir yararlılık gösterememiş olmasına rağmen, saflarımızdaki güçlü yerini hâlâ korumaktadır.

Lenin

Dört: Lenin bir peygamber midir? Bunu şöyle de sorabiliriz: Lenin dinden kopuşu mu temsil etmektedir?

Bu sorunun cevabının birinci maddedeki kadar kolay verilemeyeceğini biliyorum. Ancak Lenin, Marx'ın ölümünden sonra ortaya çıkan bu felsefi-iktisadi yorumun bir sürdürücüsü ve uygulayıcısıdır; bu kesin. *Felsefe Defterleri*'nde, bu "okul" içinde oldukça ortodoks bir çizgi tutturduğu görülüyor. Ancak bir profesör ya da bir araştırıcı değildir ve gerektiğinde teorisi ile yaptıkları arasında baş gösteren ayrılıkları çok pratik gerekçelerle bertaraf etmeyi becerebiliyor. Kendisini tutarlılığa davet edenlere ise büyük bir rahatlıkla Goethe'nin sözünü hatırlatıyor: "Teori gridir, yaşamın ağacı ise sonsuz renklerle bezenmiştir!"

Lenin dinde sürekliliği ama pratikte bir kopuşu temsil etmektedir. Lenin devrimcidir, bu yanıyla çağdaşlarından ayrılabiliyor. Lenin, tarihçi Carr'ın dediği gibi yazdıklarıyla değil, yaptıklarıyla önemlidir; teorisinin öngörmediği bir coğrafyada, teoriye rağmen hareket etmeyi göze alabiliyor.

Evet, 1989 Lenin'in de üzerine kapanmıştır ama yazdıklarının üzerine değil. 1989 asıl onun yaptıklarını yerle bir etmiştir. Açıkça söylemekte yarar var; dağılan Sovyetler Birliği, Gorbaçov'un olduğu kadar, onundur da. Bu cüretkâr deneme başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Ancak Lenin'in "teorik olarak" hâlâ ayakta olduğunu da teslim etmek gerek. Temsil ettiği çizgi ayaktadır.

Bu önerme bizim işimizi kolaylaştırmamaktadır; bu da açık. Çünkü bu bizi Lenin'e ayakta kalan teorisinden değil, yenildiği yerden sahip çıkma durumuyla karşı karşıya getirmektedir. Sovyetler yıkılmıştır ve Lenin başarısız olmuştur, ancak Sovyetler'e de, devrimci Lenin'e de sahip çıkmak bir zorunluluktur.

Kopuş ve Dil

Beş: Felsefeden her kopma denemesinin, bir felsefe engeline takılması kaçınılmazdır. Her kopuşta bir "dil" sorunu vardır. İki önemli örneği hatırlayalım: Fizikte, yüzyılımızın başındaki sıçrama en ciddi sorunlarından biriyle kendi kavramlarını oluşturma noktasında karşılaşmıştır. Yeni teori uzun süre Newtonyen terimlerle ifade edilmeye çalışılmış, bu yüzden de ifade edilememiştir. Yeni fizikte dilin ancak şiirde olduğu gibi kullanılabileceği yönündeki önerme bu sıkıntının bir dışavurumudur.[1]

İkincisi "XI. Tez"le ilgili; evet Althusser'in dediği gibi, bu bilimsel bir kopuşun aşırı felsefi bir vurguyla ifade edilmesidir. Marx'ın kopuşu, felsefeden bir kopuştur... Bir kopuş; ancak kendini "felsefi bir şekilde" ifade edebilen bir kopuş.

Ancak sırf bu nedenle nasıl yeni fizikte "şiir" bulunamazsa, Marksizm'de de bir felsefe bulunamaz. Eski hiyerarşi ve konumlanış yıkılmadan dilde bir arınma mümkün değildir.

Kapital'de bulunan iktisat teorisinin de aynı yanılsamadan ya da cahil bilgiçlikten kaynaklandığını buraya not etmek gerek.

1. "Söz atomlardan açılınca, dil ancak şiirde olduğu gibi kullanılabilir. Şair de olguların tasvirlerinden çok, imgelerin yaratılmasıyla ilgilidir." Niels Bohr.

Ekonominin belirleyiciliği teorik bir önerme değil, pratik bir saptamadır; kapitalizmde ekonomi eninde sonunda "üstyapıları" belirler.

Ancak *Kapital*'de bir iktisat teorisi yoktur; *Kapital*, kapitalizmin tarihidir. Bu toplumun tarihi ancak iktisadi terimlerle ve iktisadi bir dille yazılabilir. Üretim, dolaşım, fabrika, mübadele, emek, sermaye, rant, kâr vb. terimleri kullanmadan bu tarihi oluşturmak mümkün değildir.

Marx, teorik bir kopuştur, ancak bu teorik kopuş, kopuşun teorisine sahip değildir. Ayıklamak, hesaplaşmak ve sahiplenmek gerek.

V. BÖLÜM

İKTİSAT VE MARX

"Dönemler çökerken bütün eğilimler özneldir;
öte yandan yeni bir çağın koşulları olgunlaşırken,
bütün eğilimler nesneldir."
Goethe

Anarşist Proudhon "Mülkiyet nedir?" diye soruyor ve sonunda şanına yakışır bir yanıt veriyor: "Mülkiyet hırsızlıktır." Proudhon'un hem sorusu, hem de yanıt bir tepkidir ve yerindedir. Ancak, mülkiyet alelade bireysel bir hırsızlık değil, toplumsal ve tarihsel bir hırsızlıktır. Bu yüzden Marx'ın bu tanıma itirazı da yerindedir: "Evet ama mülkiyet hırsızlığı varsayar." Hırsızlığın gerçekleşebilmesi için mülkiyetin varlığı şarttır.

Dolayısıyla iktisat kuramı için de mülkiyetin varlığı şarttır; topraktan, emekten, sermayeden söz açmadan önce, kesinlikle mülkiyetten söz etmek ve bütün bunların varlık sebebinin mülkiyet, daha doğrusu özel mülkiyet olduğunu söylemek gereklidir.

İktisat kuramının gelişmesinde Proudhon'un mu yoksa Marx'ın mı daha etkili olduğunu saptamak mümkün değil ama bu disiplinin başından beri mülkiyet kavramını yok saymakta gösterdiği maharet, onun bu hırsızlığın farkında olduğunu gösteriyor. İktisat kuramıyla ilgili incelemelere göre iktisatta mülkiyet kavramıyla ilgili pek az ampirik çalışma var. Bu pek az çalışma ise mülkiyet hakkındaki incelemeleri sonucunda, iktisadın "insan davranışları" önermesiyle ters düşmek durumunda kalıyor.[1] İktisat mülkiyetten söz etmeye başladığında, kendi kendisiyle çelişmeye

1. Ayşe Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 30.

başladığını görüyor ve her bilim dalında yapılması gerektiği üzere konunun üzerine gideceğine, ilgilenmeyerek, görmezden gelerek yoluna devam etmeyi tercih ediyor.

Bir de "Marksist iktisat" var; ne söylediği ya da neye dayandığı ilki kadar açık değildir; Ancak bir iktisadi kurgu yapabilmesi için Proudhon'un gerisine düşmesi şarttır. Proudhon'un mülkiyeti gayri meşru ilan etmesine karşılık Marksist iktisat, hem Proudhon'un hem Marx'ın itirazını görmezden gelerek bu saçma formüllere bir meşruiyet kazandırıyor. Ellerinde bir tek emek-değer kuramı vardır ve buna dayanarak Marksizm içinde en ciddi restorasyonlardan birini gerçekleştiriyor.

Emek-Değer Kuramı

"Bir malın değişim değerini o malın üretiminde kullanılan emek miktarı belirler"; kısaca böyle özetlemek mümkün. Smith bu sonuca, toprağın ve üretim araçlarının henüz özel mülk olmadığı, "toplumun ilkel ve vahşi safhasını" düşünerek varıyor. Kurgu oldukça basit: Özel mülkiyet yoksa "emeğin ürünü emeğe aittir" ve bunlar değiştirilirken üretiminde kullanılan emek miktarı tayin edici olur.

Ancak bunlar yoksa, özel mülkiyet yoksa bir kategori olarak emek de yoktur. Emek, tıpkı sermaye gibi bütünüyle modern bir olaydır ve bir soyutlama olarak emeğin kurgulanması için, önce insanların bir kısmının insanlığından soyutlanması gerekir. Emek ve emekçi insanların bir bölümünün satılana ve üretim araçlarıyla ilişki içine girene dek emek gücünü üretken biçimde uygulamasının imkânsızlaştığı koşulların ürünüdür.

Demek ki emek ile emekçi bir çaresizliğin sonucudur ve bu çaresizliğin sürdüğü koşullarda üretimde nasıl bir rol üstlendiği tayin edici değildir; değerin yaratıcısının emek(çi) olması ona bir üstünlük vermemektedir. Bunun tersi de aynı ölçüde geçerlidir: Toprağın ve sermayenin bir değer yaratmıyor oluşları onların ta-

yin edici rollerini değiştirmez. Buradaki sorun yaratıcı emeğin, neden kendi yabancılaşmasını ve kendi karşıtını üretmekte oluşudur.

"İktisatçı" Marx'tan bize kalan ilk ders şudur: Emek diye adlandırdığımız şey emekçinin, emekçi insanın bir yeteneğidir. Emek insan emeğidir, insanı insan yapan bir etkinliğidir. Oysa iktisadi mantık insan emeğini emek adı altında nesneleştirerek, üretim sürecinin pasif bir aracı haline dönüştürmektedir.

Bu nesneleşme nedeniyledir ki bir insan etkinliği olan emek, başka nesnelerle, toprak ve sermayeyle eşleştirilmektedir. Sonuç olarak söylenebilecek olan şudur: Belli bir tarihsel oluşum içindeki toplumsal üretim ilişkileri şeyleştirilmektedir. Marx'ın deyişiyle emek tek başına ele alındığında düpedüz bir hayalettir; bir soyutlamadır ve varlığı yoktur.[1]

Emek-değer teorisi dâhil, iktisadın bütün kurgusu toplumsal üretim sürecini ele veren sermaye-kâr, toprak-toprak rantı, emek-ücretler formülasyonuna dayanır. Bu formülasyonun bütün sırrı ise onun dışında kalan bir şeyde, özel mülkiyettedir. Dolayısıyla tartışmaya formülden değil, varsayımından başlamak gerekir.

Bu açıklığın bizi getirip bıraktığı yer şudur: Bir çözüm aranacaksa bunun yolu değerin yaratıcısını aramada değil, bu kurgunun ve mantığın kökünden reddindedir.

Bu formül içinde, bu formülün bir parçası olan emeğin sömürüldüğünü söylemek, demek ki Marksist olmaya yetmiyor. Sömürü bu formülün, bu yapılanışın ürünü değildir; bu formül daha başında bu yapılanışı varsaymaktadır. Özgür emekçi yoksa bu formül de yoktur.

Marx'ın iktisada yönelttiği eleştiri demek ki onun mantıksız oluşuyla ilgili değildir. İktisat verili çerçevesi içinde mantıklıdır. Emek, karşılığını ücret olarak aldığına göre, üretimdeki artışın sermayeden doğuyormuş gibi görünmesi doğaldır. Bu önermeye itiraz etmek ve artışın emekten kaynaklandığını ileri sürmek

1. Karl Marx, *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1978, c. III, s. 854.

mümkündür, ancak bu tez verili koşullarda diğerinden daha tutarlı değildir.

O halde bu mantığı ve varsayımını reddetmek ilk önce iktisadı reddetmektir; üretimin toplumsal ilişkilerden soyutlanmış olarak algılanmasını ve ifadesini reddetmektir.

Sermaye, Toprak, Emek

Sermaye, toprak, emek; bunların her birinde toplumsal ilişkinin bir yüzü temsil edilmektedir. Sermayenin sermayedardan, toprağın toprak sahibinden ve nihayet emeğin emekçiden ayrılması üretim sürecinin toplumdan ayrılmasının bir tezahürüdür. Böylece toplum sınıfsal ilişkilerin gerçek beliriş alanından ayrılarak, soyut, bu yüzden de özgür ve eşit insan için uygun hale gelir.

Peki, eninde sonunda bir uşak, bir köle olan işçi nasıl insan haline geliyor?

İlki şu: "Kölenin bir mübadele değeri, bir değeri vardır; özgür ücretli işçinin bir değeri yoktur. Tek değeri olan, emeğin mübadele yoluyla elde edilen kullanım hakkıdır. Kapitalist-işçi ilişkisinde mübadele değeri rolünde olan işçi değildir, kapitalisttir. İşçinin bu değersizliği sermayenin ve genelde özgür emeğin önvarsayımını oluşturur."[1]

İkincisi: Üretim ve fabrikada emek gücünü satmış ve bu yüzden görünüşte gönüllü bir uşak olmayı kabul etmiş olan işçinin, dolaşım ve mübadele alanında, sermayenin karşısına bir alıcı ya da satıcı kılığında, bir para sahibi biçiminde, basit bir dolaşım odağı biçiminde çıkmasıdır. Marx'ın deyişiyle, işçi burada sonsuz sayıda dolaşım odağından biri olarak, işçi belirlemesini yitirir.[2]

Böylece, efendisine tabi, alınıp satılabilen bir mal olan uşağın yerini mübadele ve dolaşım alanında bir dolaşım odağı, alıcı ve satıcı rolünden dolayı kişilik kazanan modern bir sınıf alır. Ger-

1. Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979, s. 370.
2. A.g.e., s. 464.

çekten de, kendi öncüllerinden farklı olarak bir "insan" olan, bir kişilik kazanan işçi hem özgürleşmiş, hem de hiç olmazsa dolaşım ve mübadele alanında, pazarda, piyasada efendisiyle eşit olmuştur. "Her iki taraf da bir 'kişi'dir. Aralarındaki biçimsel (resmi) ilişki, eşit ve özgür mübadelecilerin ilişkisidir. Bu biçimin bir yanılsama ve de aldatıcı bir yanılsama olduğu hususu, hukuki ilişki açısından bakıldığında, tümüyle dışsal bir konudur."[1]

Sermaye, toprak ve emeğin bu yan yana gelişinde aslında işçiyi özgürleştirecek bir gelişme yoktur, köle ya da uşak konumu üretim alanında sürmektedir. Farklı olan şey ise bu üç üretim faktörünün bir zor, direkt tahakküm aracılığıyla değil, mübadele ve pazar aracılığıyla yan yana geliyor oluşudur. "Emek sahibi ile para sahibi pazarda karşı karşıya gelirler, eşit haklara sahip kimseler olarak temasa geçerler. Aralarındaki tek fark birinin satıcı, diğerinin alıcı olmasıdır; bu yönden yasalar karşısında her ikisi de eşittir. Bu ilişkinin sürekli olabilmesi için emek gücü sahibinin, bunu, yalnızca, belirli bir süre için satması gereklidir. Çünkü eğer onu toptan ve süresiz satacak olursa, kendini satmış, kendini özgür bir insan olmaktan çıkarıp köleye, meta sahibi olmaktan çıkarıp meta haline dönüştürmüş olur. Emek gücüne daima kendi öz malı, kendi metaı gözüyle bakması gerekir ve bunu ancak, onu, alıcının emri altına geçici bir süre için, belirli bir zaman süresi için vermekle yapabilir."[2]

Şimdi, emekçi kişilik kazanarak diğer insanlarla eşitlendiğine göre, eski ayrıcalıkların yerini hukukun alması için hiçbir engel kalmamıştır. Bu hukuk bir kast adına, ayrıcalıklı bir sınıf adına değil, genel ve soyut kişilik adına hareket ederek, dayandığı sınıfın ayrıcalıklarını güvence altına alabilir. Burjuva hukuku, ancak bütün ayrıcalıkları ortadan kaldırarak burjuvaziyi ayrıcalıklı bir konuma getirebilir.

Hukukun olduğu gibi, felsefenin, politikanın, sanatın vb'lerinin

1. A.g.e., s. 505.
2. Karl Marx, *Kapital*, cilt 1, s. 183.

soyut insan üzerinden iş görüyor olmalarına rağmen, gerçekte egemen sınıfın izini taşımalarının nedeni bu küçük ayrıntıdır. Buradaki insan eninde sonunda bir burjuvadır; "kişilik ve insan" hem bir sınıfsal ilişkiyi örter, hem de egemen sınıfa bütün sınıflar adına konuşma ve hareket etme yeteneği kazandırır.

Bir Hayalet: Emek

Gelelim emek-değer kuramına: Bir üretim koşulu olarak emeğe, somut biçimi içerisinde değerin yaratıcı rolünü yakıştırmanın bu kurguyla çelişen bir yanı yoktur. Değer yaratıcısı olarak emek, en başında hiç kuşkusuz somut biçimi olan ücretli emekten farklı olmak durumundadır. Üretimin iktisadi bir faaliyet olmaktan çıkıp, bir insan etkinliği haline geldiği koşullarda değeri yaratacak olan emektir. Ancak bu tanımda emek iktisadi bir kavram değildir.

Emek, ücretli emek olarak bir kez kabul edildikten sonra, toprağın ve sermayenin de, emek koşullarının doğal biçimi olarak görünmesi gerekir. Ancak yine de başlangıçta geliştirilen emek-değer yaklaşımı, bizi bu formülün varsayımına yaklaştırması açısından bir rol üstlenmiştir.

Marx'ı izleyerek bu keşfin nasıl yapıldığını hatırlayalım. Marx, "Emek koşullarının değişmiş biçimi, yani emeğe yabancılaştırılmış ve onun karşısına bağımsız olarak çıkan biçimi, dolayısıyla üretilen üretim araçları böylece sermayeye dönüştürülmüş, toprak, tekel altına alınmış toprağa ya da toprak mülkiyetine çevrilmiştir. Belirli bir tarihsel döneme ait bulunan bu biçim, böylece üretilen üretim araçlarının ve genellikle üretim sürecindeki toprağın varlığı ve işleviyle özdeşleşmiştir"[1] diyor. Marx'a göre bu üretim araçlarının kendileri, nitelikleri gereği sermayedirler; yani sermaye bu üretim araçlarının ekonomik adıdır. Aynı zamanda topraktan başka bir şey olmayan arazi parçaları, belli sayıda toprak sahip-

1. Karl Marx, *Kapital*, cilt III, s. 863.

lerince tekel altına alınmıştır. Burada nesnelerin kişileşme süreci başlar. Tıpkı ürünlerin, üreticilerin karşısına, sermayede ve kapitalistte bulunan bağımsız bir kuvvet olarak çıkması gibi, toprak da sahibine kişileşir ve aynı şekilde, bağımsız bir kuvvet olarak art ayaklarının üzerine kalkarak, yardımıyla yaratılan üründen kendi payını ister. Birbirinden çok farklı ve asla eşleştirilemeyecek olan bu üç şeyin aynı sepette bulunması böyle sağlanır.

Marx'a göre, sermayenin, ücretli emek olarak emeği öngördüğü açıktır. Ama eğer, emek de, ücretli emek olarak çıkış noktası diye alınacak olursa, genellikle emeğin ücretli emekle özdeş görüneceği de tıpkı bunun gibi apaçık bir şey olur. Bu durumda sermayeyle tekel altına alınmış toprağın da, genellikle emekle ilişkisi bakımından, emek koşullarının doğal biçimi olarak görünmesi gerekir.[1]

Ücretli emek, genellikle emekle aynı şey olursa, ücretler de emeğin ürünüyle ve ücretleri temsil eden değer kısmı emek tarafından yaratılan değerle çakışmış olur. Bu çakışmadan sonra, değerin diğer kısımları, kâr ile rant da, ücretler yönünden bağımsız görünürler ve emekten bağımsız olarak kendi kaynaklarından doğmaları gerekir.[2]

Böylece, iktisat tarafından, Marx'ın avukatlık ücreti ile kırmızı pancar ve müzik arasındaki ilişkiye benzettiği bir ilişki kurulmuş olur: sermaye-faiz, toprak-toprak rantı, emek-ücretler.

Devam edelim: Kapitalist üretim tarzında ve onun egemen kategorisi olan sermayede bu büyülü ve gizemli âlem daha da gelişir. Emeğin bütün toplumsal üretici güçleri, emekten değil, sermayeden ileri geliyormuş gibi göründüğü için, sermaye çok gizemli bir hal alır. Ardından dolaşım süreci işin içine girer ve sermayenin bütün kısımları üretim tarzının gelişmesi ölçüsünde değişir. Dolaşım alanında değerin yaratıldığı başlangıçtaki koşullar tamamen arka plana itilir. Üretim sürecinde kapitalist, aynı zamanda hem

1. A.g.e., s. 863, 864.
2. A.g.e., s. 864.

meta üreticisi ve hem de meta üretimi yöneticisi olarak hareket eder. Bu yüzden, bu üretim süreci ona hiçbir şekilde, artık-değer yaratma süreci olarak görünmez. Burada değer, üretim sürecinde doğmasına karşılık, ancak dolaşım sürecinde realize olur. Bu yüzden değer, yalnız dolaşımda gerçekleşiyor gibi görünmekle kalmaz, fiilen ondan doğuyormuş izlenimi verir.[1]

Marx'a göre fiili üretim sürecinin birer parçası olan üretim ve dolaşımın bu konumlanışında, yukarıdaki ilişkilerin bağı gitgide gözden kaybolur ve değeri oluşturan öğeler birbirinden bağımsız öğeler halinde kemikleşirler.

Başlangıçta, kâr biçimindeki artıkdeğer, sermayenin, kendini doğuran emeğe yatırılan kısmından doğuyormuş gibi görünürken, bu formül sermaye-faiz biçimine çevrilerek, kâr toplam sermayeyle ilişkilendirilir. Böylece kâr, bir sermaye geliri olmaktan çıkıp, bir risk ve girişim karşılığı kılığına bürünür. Marx, sermaye-faiz formülünün diğerinden çok daha tutarlı olduğunu söyler, çünkü kârda hâlâ onun kökenini anımsatan bir şey kaldığı halde, bu, faizde yok olmakla kalmamış, bir de kökenine tamamen karşıt bir biçime sokulmuştur.[2]

Şöyle sürdürüyor Marx: "Sermaye-kâr ya da daha iyisi sermaye-faiz, toprak-rant, emek-ücretler formüllerinde, değerin ve genellikle servetin öğeleri ile kaynakları arasındaki iç bağıntı olarak gösterilen bu ekonomik üçlü formülde, kapitalist üretim tarzının tam bir gizem haline getirilişini, toplumsal ilişkilerin şeylere çevrilmesini, maddi üretim ilişkilerinin, bunların toplumsal ve tarihsel belirlenişleriyle doğrudan birleştirilmesini görüyoruz. Şimdi burası, Bay Sermaye ile Bayan Toprak'ın kol kola girip hem toplumsal ilişkiler ve hem de sırf bir şeyler olarak gulyabani gezintisine çıktıkları, büyülü, çarpıtılmış ve tepetaklak edilmiş bir âlem oluyor."[3]

1. A.g.e., s. 866.
2. A.g.e., s. 868.
3. A.g.e., s. 868.

Buraya kadar söylenenlerden yapabileceğimiz çıkarsamaları şöyle sıralayabiliriz:

1- İktisadın tarif ettiği üretim belli bir tarihsel döneme ve toplumsal oluşuma özgüdür. Herhangi bir evrenselliği olmadığı gibi mümkün olabilecek tek yöntem de değildir.

2- Ezilen sınıf açısından değişen şey mekanizmanın daha karmaşık bir hal alması, piyasa ve dolaşım aracılığıyla bir özgürlük görüntüsü yaratılmasıdır.

3- Sömürü bu sürecin kendisinde değil, süreci yaratan koşullardadır. İşçi sınıfı sömürülüyor, çünkü özgür değildir. Sömürü, onun doğa ve toplum içindeki konumuyla ilgilidir.

4- İktisadın bütün sırrı özel mülkiyeti varsaymasındadır. Özel mülkiyetin bu niteliği iktisadın alanı dışındadır.

5- Bu bakış açısından, bu iktisadi mantık açısından emek-değer kuramının söylediklerinin bir tehlikesi yoktur; tam tersine, söylemedikleri tehlikeli bulunmuştur.

6- Bu formülasyonun kabul edildiği koşullarda, sömürü ekonomik düzenlemelerle aşılamaz. Bunun yolu iktisadi mantığın kökünden reddindedir.

Öyleyse Marx'ta ne bir ekonomi teorisi vardır, ne ondan böyle bir teori üretmek için bir açıklık. Bu yüzden Marksist iktisat, eninde sonunda bir restorasyondur; yıkmayı değil düzeltmeyi hedefler.

Oysa Marx'ın itirazları bir disiplin olarak iktisadın varoluşunu imkânsız kılar. Bir bütün olarak kapitalist üretim tarzının sırrını taşıyan bu formüller irrasyonaldir, sermayedarların günlük işlerini yürüttükleri hayali biçimlerin dogmatik bir yorumudur. İktisat bu mantıksızlığa mantık yüklemek gibi bir ikiyüzlülükten doğmuştur. Dolayısıyla iktisat, iktisatçıların yaptığı işe verilen addır. Bir bilim olarak kutsanmıştır, vardır, çünkü belli bir sınıfın çıkarınadır. İktisat, varlığını toplumsal geçerliliğine borçludur.

Ekonominin Toplumdan Ayrılması

Görüldüğü gibi iktisat adı verilen ve nesnel bir bilim ilan edilen bu formüller sadece bir meta üretme süreci değil. Verildiği gibi ele alındığında gerçekliğin kaba bir tezahürü olan bu formüller, bize toplumsal ilişkilerin ekonominin diline çevrilmiş ve az çok rasyonalize edilmiş ipuçlarını verir. Bu sürecin –üretim, tüketim, bölüşüm, mübadele– toplumsal ilişkilerden soyutlanmış olarak kavranması ve teknik bir süreç olarak tanımlanması, toplumun ekonomiye tabi kılınmasının bir yansımasıdır.

Marx'ın dediği gibi burada "... sermaye-emek ilişkisinin, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkinin yeniden üretimi, üretim ve değerleme sürecinin başlıca sonucu olarak görünmektedir. (Oysa) Bu toplumsal ilişki, bu üretim ilişkisi, gerçekte sürecin maddi sonuçlarından çok daha önemli bir ürünüdür. Gerçekten, bu süreçte işçi kendi kendini emek kapasitesi olarak ve kendi karşıtı olarak sermayeyi üretmekte, kapitalist ise kendi kendini sermaye olarak ve kendi karşıtı olarak canlı emek kapasitesini üretmektedir. Her biri kendini yeniden üretirken, kendi olumsuzlamasını da yeniden üretmektedir. Kapitalist, emeği yabancı emek olarak üretmekte; emek, ürünü yabancı ürün olarak üretmektedir. Kapitalist işçiyi, işçi de kapitalisti üretmektedir."[1]

Emek, toprak, sermaye arasındaki ilişki, iktisadın ele aldığı gibi, şeyler arasındaki ilişki değil, düpedüz insanlar arasındaki, toprak sahibi, sermayedar ve emekçi arasındaki ilişkidir. İktisat, bu şeyleşmenin altında yatan nedenleri araştırmak yerine, onu kendine tartışılmaz bir sonuç olarak alır. İktisadı mümkün kılan şey, bu şeyleşmenin ta kendisidir.

Emek-Değerden Fayda Kuramına

Emek-değer kuramı açısından Smith'in varsayımına yazının başında değinmiştik. Marx'ı Smith'le birlikte her şeyden sonra bir

1. Karl Marx, *Grundrisse*, s. 492.

bilimsel iktisattan söz etmeye zorlayan Ricardo'nun da bu kurama sağladığı ilerleme oldukça ilginç. Ricardo, kendinden sonra gelenlere ilham verecek bir ayrım yaparak üretim ile bölüşümü değişik yasalar çerçevesinde ele alıyor. Buna göre üretim ve fiyat belirlemesinde emek-değer kuramı yardıma çağrılıyor. Bölüşümde ise üç üretici faktörün yarattığı ürünün, bu faktörler arasında bölüşülmesi geçerli. Artık alanında bir klasik sayılması gereken Ayşe Buğra'nın *İktisatçılar ve İnsanlar* adlı çalışmasına göre bu ayrım şöyle devam ediyor: "J. S. Mill bu ayrımı devraldı ama üretim yasalarını, müdahale edilmemesi gereken doğal yasalar saydı ve bölüşümü iktisat için tek alan olarak bıraktı."[1]

Buğra, 19. yüzyıl sonunda, nesnel emek-değer kuramı yerini öznel fayda kuramına bırakırken, iktisadın yalnızca maddi zenginlikle ilgili bir disiplin olmaktan çıkıp, genel bir seçim kuramına dönüştüğüne dikkat çekiyor. Doğal olarak "bencil ve rasyonel" birey bu kuramın en önemli varsayımı. Rasyonel, çünkü faaliyetlerinde en çok faydayı ve kârı sağlamak üzere uygun araçları seçmekten başka bir şey düşünmüyor. Bir piyasa toplumu şartlarında tahayyül edilebilecek homo economicus böyle doğuyor.

Yani iktisat, bundan böyle değerin kaynağını nesnelerin içerdikleri emek miktarında değil, onları kullanan bireylerin değerlendirmelerinde ve psikolojisinde arayacaktır.

Bu gelişmenin en uç noktası olan "marjinal devrim", ilginç bir tarihte 1870'lerde başlıyor. İşçiler Paris'te barikatlara koşarken bu devrimin öncüleri Jevons ve Menger buluşlarını dolaşıma sokacaktır. Koroya Walras'ın katılması ise biraz daha sonra 1874'te gerçekleşir; çalışmasına bulduğu ad *Saf İktisadın İlkeleri*'dir.

Profesör William Stanley Jevons bu bilimin evrimine damgasını vuran korkuyu şöyle anlatıyor: "Sayıları gittikçe artan ve örgütlenen işçi sınıfı siyasal ve ekonomik özgürlüğümüzün gelişmesini durdurmaya yönelebilir. Bu yüzden emeğin hiçbir biçimde değer yaratmadığını ortaya koyan bir kavram geliştirmeliyiz."

1. Ayşe Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar*, s. 90, 91.

Marksist İktisat Nedir?

Marksist iktisat nedir? Marksist iktisatçı ne yapar? İktisadın bütün insanları önünde diz çöktürdüğü bir zamanda bu soruyu sormanın ve bir yanıt aramanın kuşkusuz avantajları ve dezavantajları var. Ancak sırf bu gelişmeden yola çıkarak Marksist iktisadın, kendini diğerlerinden bu gelişmenin önünde duracak bir biçimde ayıramadığı sonucuna varabiliriz. Topluma el koymasının hem nedeni ve hem de sonucu ekonomideki gelişme olan tek sınıfa karşı örgütlenmiş bulunan bu iktisat, varlık nedenine ters bir biçimde iktisat tarihi içindeki yerini almıştır. Onun terimleri ve mantığı, bu tarihsel konumlanışına uygundur.

Bu konumlanışı bugün nasıl tarif edebiliriz? Kuşkusuz, bunun Marksizm içinde ve dışında verilmiş bir cevabı var. Her iki cenah da ilginç bir biçimde Marx'ın bu disipline ciddi katkılarda bulunduğuna inanıyor. Smith ile Ricardo'dan Marx'a uzanan ve ortak noktası emek-değer kuramı olan bu ekolün (varsa) tek varlık sebebi bu inanıştır.

Ancak iktisat uzun zamandır emek-değer kuramını terk etmiş ve kendi işlevine yakışan bir manevra yaparak fayda kuramında karar kılmıştır. Eğer bir emek-değer kuramı geleneği varsa, bunun tek mirasçısı Marksist iktisattır. Dolayısıyla "Marksist iktisat nedir?" sorusuna "Emek-değer kuramıdır" yanıtını vermek çok yanlış olmayacaktır. Böylece ikinci sorumuzun yanıtını da az çok belirlenmiş oluyor: Marksist iktisatçı, emek-değer kuramı çerçevesinde toplumdaki iktisadi süreci tanımlamaya çalışır. Peki, yapabilir mi? Bu soruya, toplumun karşısına dikilmiş bir iktisadi süreci kabul etmesi ölçüsünde evet yanıtı vermek mümkün.

Öte yandan daha önemli olan şudur: Marksizm "sosyoloji, felsefe, tarih ve iktisat" cephelerinden oluşan bir "bütün" olduğuna göre, Marksist iktisatçı uzmanlaşmayı reddetme zorunluluğu nedeniyle bir "meslek erbabı" değildir. Genel olarak, Marksist ikti-

satçıların yerine her Marksist'in bir iktisatçı olması tercih edilmiş ve her Marksist kendisinin iktisatçısı olmuştur.

Tarihin bir cilvesi mi saymalı; Marx, Luther için "laikleri papaz yaparak, papazları laik haline getirdi" diyor. "Luther, bağlılıktan gelen köleliği, onun yerine inançtan gelen köleliği getirerek yendi. İnancın otoritesini canlandırarak, otoriteye inancı kırdı. Laikleri papaz yaparak, papazları laik hale getirdi. Din duygusunu insanın bilinci yaparak insanı dışarıdan gelen din duygusundan kurtardı. Yüreği zincire vurarak, vücudu zincirden kurtardı."[1] Marksist iktisadın tarihi de tam bir Lutheryen süreçtir. Marx, iktisadı reddederken, iktisadın hiç hesap edilmeyen bir biçimde sahiplenilmesine ve yaygınlaşmasına yol açmıştır. Üstelik ne laikler papaz, ne de papazlar laik olmuştur.

Bu sürece bakarak yapabileceğimiz saptama, Marksist iktisatçının bir Protestan olduğudur. İktisada itiraz eder ama bu, dine bir itiraz olmaktan öte, iktisadın Katoliklerine bir itirazdır.

Marx'ın bu bilimin Almanya macerası için yaptığı çözümleme hâlâ geçerlidir. Bu bilimin gelişmesi için gereken şartlar çoktan tarihe karışmıştır ama onun aşılması için şartlar hazırdır. Yeter ki bir üretici insanlar topluluğu ile özgür insanlar toplumu arasındaki fark anlaşılabilsin.

1. Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, "Din Üzerine" içinde, çev. Kaya Güven, Sol Yayınları, Ankara, 1976, s. 47.

VI. BÖLÜM

SINIF

"Yalnız özgür olmayı istemek yeterli değildir
bilmek de gerekir aynı zamanda."
Caudwell

Bir Batılı araştırmacı, Avrupa'da çalıştıktan sonra kabilesine geri dönen bir Avustralya "ilkeli"nin kazandığı paranın kabilesi tarafından paylaşılmasını şaşkınlıkla anlatır. Avustralya ilkeli "ben kazandım", onun için de harcama hakkı bana ait demeyi akıl edememektedir. Oysa 19. yüzyılda yaygınlaşan bir hurafeye inanacak olursak, kişinin kazandığını kendi harcaması "doğal bir yasa"dır. Piyasa toplumunda herkes bağımsız bir birey olarak üretimde bulunur ve bağımsız bir birey olarak tüketir. Piyasa toplumunun en göze çarpan erdemi budur. Bu toplum kendinin birbirlerinden bağımsız atomlardan oluştuğuna inanmaktadır.

Piyasa toplumu, toplum olma halinin doğal bir tezahürü olarak organik bir yapı değil, inorganiktir. Bütün ilişkiler, insani bir ilişki olmaktan çıkıp, şeyler arasındaki ilişkiye dönüşmüştür. Piyasa toplumunun varsayımı, üretim araçlarının, doğanın ve bizzat insanın bir meta haline gelişi, alınıp satılabilir bir nesneye dönüşmesidir. Bu yüzden bu toplum, Avustralya ilkelinin durumunu da ancak "kendisinin değil, topluluğun malı" olmasıyla açıklayabilmektedir.

Oysa iki yaşam tarzı ve iki kişilik arasındaki fark açıktır; ilkinin "ekonomik" davranışlarını, sosyal kurallar, değerler ve ilişkiler yönlendirirken, ikincisi için bunlar bir anlam taşımamaktadır.

Burada herkes ilke olarak maddi çıkar dürtüsüyle hareket etmektedir ve davranışlarını yönlendiren ana unsur en çok faydayı sağlamaktır.

Bu açıdan birey, bütün değerlerden ve kurallardan arınmış olmak anlamında bir homo economicus'tur.

18. yüzyıldan 21. yüzyıla devrolan ideal budur; iktisadi insandır.

Ancak, iktisadi insanın kendisi salt ekonomik bir varsayım değildir. Bu aynı zamanda kendisine kadarki tarihin amacıdır da. Egemen düşünme biçimi bize, bütün tarihin bu bireyi gerçekleştirmek üzere olup bittiğini söylemektedir: "18. yüzyıl bireyi, geçmişte yaşamış olan bir ideal gibi görünmektedir. Onlar, burada bir tarihsel sonuç değil, tarihin bir hareket noktasını görmektedirler, çünkü onlar, bu bireyi, bir tarih ürünü olarak değil, bir doğa verisi olarak, insan doğası kavramlarına uygun doğal bir şey gibi değerlendirmektedirler."[1] Burada insan, ekonomik ilişkilerin toplamıdır.

Ama elbette insan, toplumsal ilişkilerin bir toplamıdır da. Buradaki sorun, kapitalizmin, kendinden önce var olan toplumsal ilişkileri ekonomik ilişkiler biçiminde vazetmesidir. 18. yüzyıl bireyi, ne "insanın özü"nün bir tezahürüdür, ne de insan doğasının bir simgesi. Tarihte geriye doğru gidildikçe birey bir bağımlılık durumunda, daha büyük bir bütünün üyesi olarak görünmektedir çünkü.[2]

İnsanın Soyutlanması

Ekonomik ilişkilerin bir özeti gibi görünen birey tamamen piyasa toplumunun bir ürünüdür ve felsefenin ondan soyutlayarak vardığı "insan"a gerçekte bütünüyle uzaktır. Örneğin bu insanların bir kısmı emekçi kategorisi altında tasnif edilmiştir. Oysa bu şeyleşmiş görüntüsü altında emekçi fiziksel, psikolojik ve ahlaki bir birimdir. Piyasa her birini bu özelliklerinden ayırır ve hepsini birbiriyle eşitler.

"İnsanın emek gücünü kullanırken sistem, aynı zamanda, bu

1. Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 246.
2. A.g.e., s. 246.

etikete yapışık fiziksel, psikolojik ve ahlaki bir birim olarak 'insanı' da kullanmak durumundadır."[1] Bunun gibi, toprak başlığı altında toplanan toprak sahipleri ve sermaye başlığı altında toplanan kapitalistler de fiziksel, psikolojik ve ahlaki bir birimdir. Şeyleşme hepsi için geçerlidir. Lenin'in deyişiyle, mülkiyet sahibi sınıf ile proleter sınıf aynı insan yabancılaşmasını temsil ederler. Görüldüğü gibi insanın bu soyutlanması hiç de felsefi bir iş değildir; piyasa onu pratik bir biçimde yapar ve felsefenin kullanımına sunar. İnsanlar, değişik bencil atomlar haline gelmek üzere toplumsal bağlarından koparılır, sonra bağları para aracılığıyla yeniden kurulur. Ait oldukları topluluklarından ve onları biricik yapan adlarından kurtulmadan, onun herkes haline gelmesi mümkün değildir.

Üretim ve üreten insanın toplumdan koparılması, onun basit bir teknik süreç olarak yeniden kurgulanması iktisadın önkoşuludur. İnsan burada, yeni görünümüne bürünmek üzere insanlık durumunda arındırılmaktadır.

"Burada emek kategorisi altında toplananların başına gelenler şöyle anlatılıyor: "... sermayenin boyunduruğu altına girmiş bulunan ücretli-emeğin niteliği gereği o, yaptığı işin kendisine özgü niteliğine karşı ilgisiz olup, sermayenin gereksinmeleri uyarınca biçim almaya, bir üretim alanından ötekine aktarılmaya boyun eğmek zorundadır."[2]

Burada, emekçinin, salt bir maddi emek gücü olarak göründüğü açıktır. Bir emek piyasasının kuruluşuyla mümkün olan bu dönüşüm nedeniyle, bu üretim sürecinde emeğin öznel üretken kuvvetleri, sermayenin üretken kuvvetleri olarak belirir. Emek piyasası, emek gücünün değerinin, emeğin kendisinin değeri, ücretler olarak görülmesine yol açar. Böylece, piyasada bir meta haline gelen emek gücünün değeri 'ücret' gibi kabul edilir ve emekçi,

1. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, Alan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 91.
2. Karl Marx, *Kapital*, c.III, s. 207.

emek gücünün karşılığını ücret olarak alıp denklemde nötr bir faktör haline geldiğine göre, üretimdeki artışın sermayeden kaynaklanması doğaldır: 'Bir kutupta emek gücünün fiyatı, ücretler başkalaşmış biçimine büründüğü için, karşıt kutupta artıkdeğer kârın başkalaşmış biçiminde görünmektedir."[1]

Bu soyutlama şöyle devam eder: "Bir metaın onun maliyet fiyatı üzerindeki değer fazlalığı, doğrudan üretim sürecinde şekillendiği halde bu, ancak dolaşım sürecinde gerçekleşir ve gerçekte rekabet koşulları altında fiili piyasada bu fazlalığın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ve ne ölçüde gerçekleşeceği piyasa koşullarına bağlı olduğu için, dolaşım sürecinden doğuyormuş izlenimini daha kolay verir."[2] Özetle, artıkdeğer üretim alanında doğar ama ancak dolaşım alanında gerçekleşir. Daha başında emek gücünü kiralayarak, yani onun üzerindeki tasarruf hakkını devrederek sürece katılan emekçi için yaptığı işin niteliğinin önemi kalmamış olsa bile, onun için yeryüzü hâlâ üretim alanıdır.

İnsanın bu şeyleşmesi, bu "kendi kendini yitirmesi" tam da orada olmaktadır ve onun yeniden bir insan haline gelmesi ya da kendi kendini yeniden bulması da ancak orada mümkün olabilir. İşte, siyasal iktisadın sürekli üretim alanından dolaşım alanına kaymasının nedeni budur. J. S. Mill'in, üretim yasalarına müdahale edilmemesi gereken doğal yasalar sayması ve iktisadın alanını bölüşümle sınırlaması da yukarıdaki kadar doğal bir yasadır; sınıfsal konumuna uygundur.

Piyasa(nın) Toplumu

Üretim süreci böylece "bilimin alanı" dışına çıktığına göre, iş işten geçtikten sonra, felsefe için de eşitlik ve özgürlük üzerine konuşabilmesi için alan açılmıştır. Her ikisi de artık salt kavramlarıdır ya da nesnesi yoktur. Nasıl, antik felsefe özgürlükten söz ederken köleleri hesaba katmazsa, modern felsefe de özgürlük

1. A.g.e., s. 40.
2. A.g.e., s. 49.

derken emekçiyi hesaba katmaz. Ancak eski felsefenin üstünlüğü açıkça tavır almasıdır, o, köleleri hariç tuttuğunu açıkça söyler. Modern felsefe ise genel olarak insan adına konuşur özgürlük derken herkesi hesaba kattığı izlenimini verir. Bunun için kanıtlarını serbestçe seçer, gerçek süreçle bağlı değildir. Üstelik argümanları da gerçektir: Kimse zorla çalıştırılamaz, herkes başkalarına zarar vermeden istediğini yapar, yasalar önünde herkes eşittir...

Oysa burada zorun en acımasızı olan aç kalma tehdidi işini sessizce görmektedir. Piyasa toplumunun emekçisi çalışmadığında aç kalacağını bilir, çalışmak zorundadır. Öte yandan üretim sürecinde sermayedarın tam bir hâkimiyeti vardır, emekçinin doğal ihtiyaçlarını gidermesi dahi sıkı kurallara bağlanmıştır ve en sonu yasalar önünde eşit olmanın emekçi için pratik yararı yoktur. Bütün bunlar piyasa ile dolaşım alanına ait kavramlardır ve felsefenin kavramları da tıpkı iktisadın kavramları gibi ruhlar âlemine aittir. Arada bazıları yanılıp özgür insanı "mal olmayan insan" diye de tanımlayabilir ama bu, onlara, emekçilerin durumunu açıklama zorunluluğu yüklemez.

Piyasa toplumu somut bir "öteki dünya"ya sahiptir ve bu toplumun üyesi bu iki dünyayı aynı anda benliğinde duyar. "Modern dünyada, her birey aynı zamanda hem köle hem de topluluk üyesidir. Ama burjuva toplumun köleliği, görünüşte en büyük özgürlüğü oluşturur, çünkü birey, kendi yaşamının, örneğin mülkiyet, sanayi, din vb. kendisine yabancılaşmış öğelerinin anarşik hareketini kendi öz özgürlüğü olarak gördüğünden, görünüşte bireysel bağımsızlığın gerçekleşmesidir bu kölelik ve bu hareket de artık genel bağlara, insan tarafından yönetildiğinden daha çok bağlı değildir. Bu sözde özgürlük, tersine, onun köleleşme ve insan dışılığının gerçekleşmesi anlamına gelir. Hukuk, burada ayrıcalığın yerini almıştır."[1]

Felsefenin, özgürlük ve eşitlik üzerine sarf ettiği tumturaklı laf-

1. K. Marx-F. Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1976, s. 179.

lara rağmen, gerçek süreç yalındır; piyasa toplumunun üyelerini birleşik tutan şey doğal zorunluluktur. "Burjuva toplum atomlarının birliğini sağlayan şey, bu atomların ancak tasarımda, ancak kendi imgelerinin göğünde atomlar olmaları ve gerçekte atomlardan şaşılacak derecede ayrı varlıklar; Tanrısal bencillikler değil ama bencil insanlar olmaları olgusudur."[1] Demek ki, bugün hâlâ, insan ile doğa arasındaki, felsefi bakış ile özne-nesne arasındaki ilişki, tarihsel ve sınıfsal bir ilişkidir. Bu ilişkinin sınıfsal niteliğini ihmal ederek yapılan her kurgu, öyleyse temelinde sınıfsaldır.

Ve bütün bu tumturaklı laflar, eşitlik ve özgürlüğün, bu toplumu mümkün kılan ve zorunlulukların belirleyici olduğu üretim alanına ait değil, tam bir serbestinin egemen olduğu ve gelişimi bu serbestîye bağlı olan dolaşım alanına ait olduğu gerçeğini değiştirmez. Özgürlük, burada, kimin ne üreteceğine, nasıl üreteceğine karar vermesi anlamında değil, bireylerin sahip oldukları malı satıp satmama kararının tek yetkilisinin olması anlamındadır. Dolaşım alanı, tanıdığı tek kimlik olan alıcı ya da satıcıların bireysel davranışlarına bir sınırlama getirmez.

Burada, üretim alanında gerçek bir köle olan emekçi de, sonsuz sayıdaki dolaşım odaklarından biri olarak topluluğun eşit ve özgür bir üyesidir. Sahip olduğu tek meta olan emek gücünü satıp satmamakta ilke olarak özgürdür. Onun eskiden olduğu gibi tamamen satılmaması, sadece özgürlük açısından bir ilerlemenin değil, aynı zamanda bir emek piyasasının kurulabilmesinin önvarsayımıdır. Marx'ın deyişiyle, onun bu "özgür insan niteliği" ile bunun "tanınması"nın, bencil burjuva bireyin ve onun toplumsal durumunun içeriğini, bugünkü burjuva yaşamın içeriğini oluşturan tinsel ve maddi öğelerin gemsiz hareketinin tanınmasından başka bir şey değildir.[2] İşte bu yüzden, felsefe tarafından kutsanan insan(ın) hakları insanı dinden kurtarmaz ama ona din özgürlüğü sağlar, onu mülkiyetten kurtarmaz ama ona mülkiyet özgür-

1. A.g.e., s. 185.
2. A.g.e., s. 174.

lüğü sağlar, onu yaşamını kazanma zorunluluğundan kurtarmaz ama tersine ona girişim özgürlüğü sağlar.[1] Kısaca, bu özgürlük ve eşitlik, emekçinin insan niteliği kazanmasına değil, onun emekçi olarak kutsanmasına yol açar. Emekçinin diğerleriyle eşit olduğu ve diğerleri gibi özgür olduğunun ifadesi, gerçekte onun muhtaç biri olduğunun ifadesidir. Emekçinin bu zorunluluğu, felsefenin ve iktisadın alanına girmez.

Mülkiyet ve Felsefe

Tarihin bu niteliğinin, bu tarihin yabancılaşmayı doğuran özel mülkiyet çerçevesinde gelişmesinin felsefesinin dışında kalmış olması, onun sınıflı toplumların damgasıyla damgalanmış olmasının bir tezahürüdür. Bir yasadır; maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, zihinsel üretimi de belirler. Bu açıdan nasıl, ortaçağda teolojinin zihinsel üretimin diğer alanlarına egemen olması, Kilise babalarının maddi üretimi elinde bulundurmasıyla örtüşüyorsa, modern çağda bu rolü felsefenin üstlenmesi burjuvazinin egemenliğiyle örtüşür.[2]

Ortaçağ'da teoloji, Kilise babaları sınıfının Tanrısal bir otoriteye dayandırdıkları sınıfsal egemenliklerinin düşünsel ifadesi ise, felsefe de burjuvazinin dünyevi otoritesinin, iktisadi gücünün

1. A.g.e., s. 174.

2. Buna karşılık, felsefenin teolojiyle ve Tanrı'yla bağı kopmadan sürmüştür. Felsefe ona dünyevi bir anlam kazandırır ve onu burjuvalaştırır. Bedia Akarsu *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde bu konudaki çeşitliliği şöyle özetliyor: "Felsefedeki ve Tanrıbilimdeki Tanrı arayışları arasındaki temel ayrılıklar Tanrıya giden yolun nerede olduğu ya da nerede aranması gerektiği sorunundan doğar. a) Tanrıya giden yol spekülatif düşünme aracılığı ile dünya üzerinden geçebilir; Tanrı ilk neden, son erek, en yüksek, en yetkin varlık, öncesiz-sonrasız anlam temeli, koşulsuz ve saltık olan diye anlaşılır. b) Eleştirel düşüncenin yardımıyla bakılacak olursa; Tanrı sınır olandır, idealist açıdan İde'dir, gerçekçi açıdan ise bütünüyle başka olandır, bundan dolayı aşkın olandır. c) Tanrı, gizemsel yaşantıda, ruhun arınmış içtenliğinde bulunur. Bu yaşantıda Ruh ve Tanrı karşıtlığı aşılarak ortadan kaldırılır. d) Tanrıya götüren bir yol da somut açınlamadır (vahiy). Burada Tanrı, evrensel ya da tarihsel ve kişisel bir biçimde yaratıcı, temellendirilemez bir her şeye gücü yeten olarak ama aynı zamanda insanın karşısında koşulsuz bir 'sen' olarak bulunmaktadır."

ifadesidir. Ortaçağ, insan ile doğa arasındaki ilişkinin niteliğini Tanrı aracılığıyla açıklarken, onun Novus Ordo Seclorum'u bunu felsefi bir biçimde açıklar ve Tanrı'nın yerine insanı koyar; ortaçağın Tanrı'ya devrettiği öznel güçleri ona iade eder.[1]

Öte yandan felsefe, zihinsel ve fiziksel emeğin işbölümüne bağlı olarak, birbirinden kopmasının en aşırı biçimlerinin ürünüdür. Filozoflar, bu işbölümünde, sınıfın zihinsel üretimini geçim kaynağı olarak gören, bunu iş edinen ideologlar olarak belirir. Modern felsefeye niteliğini veren bu işbölümüdür: "Egemen fikirler, bir kere, egemenliği yürüten bireylerden ve özellikle üretim tarzının belli bir evresinden ileri gelen ilişkilerden ayrıldılar mı, artık tarih içinde, hep fikirlerin egemen olduğu sonucuna varılır; bu çeşitli fikirlerden 'fikir'i, yani en üstün derecede vb. fikri ve böyle olunca da, onu tarihte egemen olan öğe olarak yalıtmak ve onun aracılığıyla bütün bu fikirleri ve kavramları tarih boyunca gelişen kavramın 'kendi kendini belirlemesi' gibi kavramak çok kolay olur. Bundan sonra yine, bütün insan ilişkilerini, insan kavramından, tasarımlanmış insandan, insanın özünden, kısacası insandan türettirmek doğal bir şeydir."[2]

Marx, bu işbölümünden kalkarak oluşturulan "felsefe tarihi"nin oluşumunu üç başlık altında sıralıyor:

"1- Fikirleri, ampirik nedenlerle maddi bireyler olarak ve bizzat bu insanların ampirik koşullar içinde, egemen olan insanlardan, bu insanların kendilerinden ayırmak ve sonuç olarak tarihe egemen olanların fikirler ya da yanılsamalar olduğunu kabul etmek.

2- Fikirlerin bu egemenliğine bir düzen getirmek, birbirlerini izleyen egemen fikirler arasında mistik bir bağ kurmak gerekir ve

1. Debord'un müthiş sezgisiyle yaptığı felsefe tanımı şöyle: "Ayrılmış düşüncenin gücü ve ayrılmış gücün düşüncesi olarak felsefe, teolojiyi asla kendi başına aşamamıştır." Ona göre, felsefe çağında teoloji ve din başka bir kılığa bürünüyor; "Gösteri dinsel yanılsamanın yeniden maddi yapılanmasıdır" diyor. "Felsefe ve din, aynı toplumsal oluşumların ifadesi olmakla birbirinden ayrılırken, sınıflı toplumun ürünleri olarak birleşiyorlar." Guy Debord, *Gösteri Toplumu*.
2. K. Marx-F. Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 83.

buna, fikirleri 'kavramın kendi kendini belirlemeleri' olarak kavramakla ulaşır.

3- Bu 'kendini belirleyen kavramı', mistik görünümünden soymak için, o bir kişi -kendinden bilinç- haline dönüştürülür ya da büsbütün materyalist görünmek için, ondan, tarihte, 'kavramı' temsil eden, yani kendileri de tarih yapımcıları olarak, 'düşünürler'i, 'filozoflar'ı, 'ideologları' temsil eden bir kişiler dizisi yaratılır."[1]

Burjuvazi için, filozofların insan tasarımı düpedüz bir egemenlik aracıdır; bu ona, maddi konumlanışının tersine genel bir ifade tarzı sağlamaktadır. Böylece o, insan genel biçimi altında ideolojik olarak emekçiyi de kapsama olanağı edinir. İnsan tasarımının mevcut bireylerin yerine konması, mevcut bireylerin doğa karşısında eşit şartlarda konumlanmış olarak algılanmasını sağlar.

Sınıf ve Tarih

Öte yandan bu tasarım, bütün tarihin "insanların gelişimi" olarak anlaşılmasını kolaylaştırdı. Oysa bu tarih, bütün ilerleme emarelerine rağmen, sınıfsal yanın korunduğu bir gelişime işaret eder ve onun en son belirişi olan piyasa toplumu bu sınıfsal yanın en aşırı biçimine büründüğü bir aşamaya gelip dayanır. Bu tarih "insanın gelişimi"nin tarihi olduğu kadar, sınıflı toplumların gelişiminin tarihidir de...[2]

Demek ki felsefenin eşitlik ve özgürlüğü ezilen sınıfları kapsamadan iş görebilir ve insan-doğa ilişkisini teorik olarak ezilen sınıfa rağmen kurabilir. Ancak onu gerçeğin diline çevirmek için, yeniden hem felsefenin, hem de her ikisinin ortak kökeni olan teolojinin bir türevi olan siyasal iktisattan yardım istemek gerekir: "Mübadele değerleri mübadelesi, aynı zamanda tüm eşitlik ve

1. A.g.e., s. 84.
2. Ayşe Buğra, Marx'a atıfta bulunarak, eskiçağlarda ve ortaçağda ilişkilerin insan ilişkileri olduğuna ve var olan hiyerarşinin toplum düzeninden kaynaklandığına dikkat çekiyor. Ayşe Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar*.

özgürlüğü üreten gerçek temelin ta kendisidir. Saf idealar olarak eşitlik ve özgürlük bu temelin idealize edilmiş ifadeleridir; hukuki, siyasi, toplumsal ilişkiler biçiminde gelişmeleri ise sadece aynı temelin bir başka düzeyde tezahürüdür. Tarih de bunu doğrulamaktadır. Bu ölçüde yaygın ve ileri eşitlik ve özgürlük, antikçağın gelişmiş bir mübadele değerinden kaynaklanmayan, aksine, mübadele değerinin gelişmeye başlamasıyla çöken eşitlik ve özgürlüğün taban tabana tersidir. Bu özgürlük ve eşitlik ne antikitede ve ne de ortaçağda var olan birtakım üretim ilişkilerini varsayarlar."[1]

Bu saptamadan çıkarabileceğimiz ilk sonuç şudur: Bu felsefe ve bu bilim emekçi için özgürlük tarifi ve yolu göstermez. Bu bilim ve bu felsefe emekçinin ürününü kendi eseri olarak kavramasına yol açmaz, tam tersine, kendi çıkarına olmayan bir özgürlüğe inanmasını talep eder. Özgürlüğün, onun çıkarına hizmet edebilecek bir biçimde dolaşım alanından üretim alanına kaydırılması ise her ikisine karşı mücadeleyi zorunlu kılar.[2]

---

1. Karl Marx, *Grundrisse*, s. 278, 279.

2. "Bu sınıfı oluşturan, onun sahip olma biçimidir, yönetici sınıfın yasalarda, geleneklerde ve dinde görülen hakları aynı zamanda ekonominin temel özelliklerinin de dile gelişidir. Emek süreci bütün toplumlarda ortaktır, toplumun sömüren ve sömürülenler olarak ayrışması sınıflı toplumlara özgüdür; yalnız her ayrı toplum için bu ayrım biçimi değişir. Köleci toplumlar, geniş anlamda, özgür insan ve köle olarak; feodal toplum toprak soylusu ve serf olarak; gelişmiş burjuva uygarlıkları da kapitalist ve üretim araçları mülkiyetinin dışında bırakıldıkları için işgüçlerini pazara getirmek zorunda kalan 'özgür' emekçiler olarak ayrılmışlardır.
Bu tür uygarlıkların hepsi yönetici sınıfın ideolojisini taşırlar; çünkü işlevsel olarak düşünürler sınıfı ve yine işlevsel olarak emekçiler sınıfı biçiminde yapılan işbölümü, ayrım devam ettiği sürece, bütün toplumsal bilincin yönetici sınıf kutbunda toplanmasına neden olur. Bu yüzden en gelişkin kültürler bile yönetici sınıfın görüşünü dile getirir. Bir devrimde, iktidar bir sınıftan ötekine geçtiği zaman, buna karşılık gelen ideolojik bir devrim de ortaya çıkar, kuşkusuz bu ancak emek süreci koşulları sömürülen sınıfta uzlaşmaz çelişkili bir bilinçlilik geliştirmişse gerçekleşebilir.
Düşünce tarihsel olarak eylemle yoldaşlık içinde gelişir, ikisi de tek bir bireyde yerleşmiştir. Toplumun sınıflara bölünmesiyle birbirlerinden ayrılmaları, sonuçta eylemin verimsizleşmesine, düşüncenin de yozlaşmasına neden olur; bu yüzden de bir kültürün çöküşü aynı zamanda hem maddesel bir düşüş hem de ideolojik bir iflasla ortaya konur." C. Caudwell, *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*.

Bütün bunlar, insanla doğa arasındaki karşılıklı etkileşimin gelip dayandığı aşamayı ele verir. Bu gelişmede insanı, doğa gibi bir bütünlük olarak almak ve bu tarihi insanın doğayı fiili ve entelektüel ele geçirişi olarak açıklamak bir yanılsamadır ve bu yanılsama hem siyasal iktisadın hem de felsefenin ortak temelidir. İnsan doğa karşısında eşitsiz olarak durur; kölelerin, köylülerin ve emekçilerin doğayla ilişkisi, bütün bu aşamalar boyunca ezen sınıfla kesin bir biçimde ayrılır. Onların toplumsal üretimdeki konumlarına göre iki farklı ilişki belirir.

Ezilenler insanlığın bu serüvenine insan olarak dâhil değildir, bu tarih ezenlerin tarihidir ve bu tarihte düşünce ezenlerin ayrıcalığıdır. Eylemden ayrılmış düşünce olarak sakattır ve toplumun karşısındadır.

Bu ilişkide insan kapitalizm tarafından büsbütün insanlığından soyutlanırken, iktisat, onun bu soyutlamasını emek, toprak, sermaye kılığında, ekonomik bir şey olarak kutsar. Sonra, bu soyutlanmış insan, felsefe tarafından tekrar kurgulanarak, doğal halinde, bir insan doğası görünümünde tekrar soyutlanır ve salt düşünce biçimini alır. Oysa denildiği gibi işe yaşayan gerçek insanlardan başlamak gerekir.

VII. BÖLÜM

SINIRLARDA

"Düşüncenin gerçek olmaya yönelmesi yetmez, aynı zamanda gerçeğin düşünce olmaya yönelmesi gerekir."
Karl Marx

Tarih, eninde sonunda insan ile doğa arasındaki ilişkinin hikâyesidir. Bu ilişki ise temelinde "ekonomik" bir ilişki; İnsan doğanın doğal bir uzantısı olmaktan üretim aracılığıyla kurtulur. Üretim, doğanın insana yüklediği zorunluluklara bir başkaldırıdır. Bu yanıyla tarih, iktisadi üretimin de öyküsüdür.

Öte yandan insanın doğaya bu başkaldırışı bireysel değil, toplumsal bir iştir. Doğa bireye değil, örgütlenmiş insanlara baş eğer. Bu nedenle doğa, insanla değil, örgütlenmiş, organize olmuş bir yapıyla karşı karşıyadır. Dolayısıyla insan ancak bu toplumun bir parçası olarak tarihin konusudur; insan toplumsal ilişkilerinin toplamıdır.

Böyle olduğu için, tarihin bu yürüyüşü içinde insanın, insan topluluğunun örgütlülük derecesi geliştikçe doğanın yüklediği zorunluluklardan kurtulması her geçen gün, her ilerlemeyle birlikte bu zorunluluğun derecesinin azaltılmasını gerektirir. Tarih, insanın doğa ile toplum karşısında özgürlüğünün ve bireyselliğinin artmasının öyküsüdür.

Sorunumuzun yalın ya da felsefi görünümü budur. Ancak bu yalın kurgu bizi gerçeğe yaklaştırmamaktadır. Çünkü bu tarih özgürlüğün ve zorunluluğun aynı anda, aynı tarihsel ve toplumsal koşullar içinde arttığını göstermektedir. Bu tarih, insanların bir

bölüğünün üretim tarzının izin verdiği ölçüde özgürleştiğine tanık olurken, bütün diğerlerinin özgürlüğü ve bireyselliği pahasına olduğuna tanıklık eder. Ezenlerin ilerleyen tarihi, ezilenlerin gerileyen tarihinin ürünüdür ve tarih "her ilerlemenin görece gerileme olduğu bir çağa" işaret eder.

Konuyla ilgili birçok araştırmacının eskiçağlarda ve ortaçağda daha insani ilişkiler bulunduğuna dikkat çekmesi boşuna değildir; modern üretim tarzı insanı olumsuzladıklarının gerisine düşürmüştür. Örneğin feodal toplumdaki organik yapı, bu "inorganik koşulların" (Polanyi), bu "tecrit üretiminin" (Debord) bir gerileme anlamına geldiğini açıkça göstermektedir. Açlık tehdidiyle çalışma modern bir icattır.

Ekonominin toplumdan ayrılmasının ürünü olan bu çözülmeyi Debord, tecrit ve tecrit üretimi kavramlarıyla karşılıyor. Tecrit üzerine kurulu bu ekonomik sistem, döngüsel bir tecrit üretimidir. Tecrit tekniği yaratır ve bunun karşılığında da teknik süreç tecrit eder.[1] Debord'a göre iktisat, yaşayan insanlara bütünüyle boyun eğdirir ve toplumsal yaşamı bütünüyle işgal eder.

Felsefenin ve İktisadın Ötesinde

Polanyi ise insanın karşı karşıya kaldığı bu yeni düzeni şöyle anlatır: "Emeği diğer yaşam faaliyetlerinden ayırıp piyasa kurallarına boyun eğmeye zorlamak bütün organik varoluş biçimlerini yok etmek ve onların yerine yeni bir düzen, parçalara ayrılmış, bireyci bir düzen koymak anlamına geliyordu. Böyle bir yıkım planına en iyi, sözleşme özgürlüğü ilkesinin uygulanması hizmet edebilirdi. Uygulamada bu, sözleşme dışı akrabalık, komşuluk, meslek ve inanç ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu. Çünkü bu ilişkiler belirli bir bağlılık bekliyor, dolayısıyla da bireyin özgürlüğünü kısıtlıyordu."[2] Ancak bu gelişme bireyi, ait

1. Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşe Ekmekçi-Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 21.
2. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, s. 170.

olduğu toplumun güvencesinden de yoksun bırakıyordu. Polanyi şöyle sürdürüyor: "Bir Hıristiyan toplumunun geleneksel birliği, yerini hali vakti yerinde olanların hemcinslerinin sorumluluğunu yüklenmeyi kabul etmedikleri bir duruma bırakmıştı. İki ülke ortaya çıkıyordu. Düşünen kafaların şaşkınlığı önünde, eşi görülmemiş bir zenginlik, eşi görülmemiş bir yoksulluktan ayrılmaz olmuştu. Âlimler, koro halinde insan dünyasını yöneten yasaları kuşkusuz bir biçimde açıklığa kavuşturan bir bilimin ortaya çıktığını öne sürüyorlardı. Bu yasaların iradesiyle, merhamet yüreklerden silindi ve 'çok sayıda insanın en büyük mutluluğu' adına insan dayanışmasını duygusuzca yadsıma kararı bir din saygınlığı kazandı."[1]

Polanyi, "Ricardo ve Malthus'a hiçbir şey mallardan daha gerçek görünmüyordu" diyerek özetlediği bu yeni durumun toplum açısından acıklı bir duruma yol açtığını belirtiyor; bireyin açlık tehlikesiyle karşılaşması bir anlamda ilkel toplumun piyasa toplumuna göre daha insanca bir toplum olduğunu gösteriyorsa da, ekonomik mantık açısından daha geri olduğunu gösteriyor."[2] Yani piyasa toplumu, emeğin özgürlük mücadelesi vererek "emek olmayı istemesi"yle gerçekleşmiyor. Polanyi'ye göre 18. yüzyıl toplumu, onu piyasanın önemsiz bir parçasına düşürme çabalarına karşı bilinçsizce direndi. Örneğin İngiltere'de Speenhamland yasasıyla bir emek piyasasının kuruluşu uzun süre engellendi.[3] Toprak ve emeğin ticarileşmesi piyasa ekonomisinin önkoşulu olmasına rağmen, özgür emek piyasasının kuruluşu ancak 19. yüzyıl başında tartışılmaya başlanabildi.[4]

Caudwell'in anlattıkları da Polanyi'ye yakındır: "Emek sürecinin bu bölüşümünün edilgin ve körü körüne çalışan bir sınıf ile bu emekçileri, durumun zorunluluğuna ilişkin bilinçleriyle

1. A.g.e., s. 117.
2. A.g.e., s. 171.
3. A.g.e., s. 89.
4. A.g.e., s. 95.

yönlendiren bir diğer sınıfı içerir. İçinde her üyenin önemli bir ayrım ve farklılık olmaksızın kabile için çalıştığı basit toplumların ilkel ortaklaşmacılığıyla karşılaştırıldığında hem ileri yanları hem de zayıf noktaları vardır. İleridir, çünkü yönetici sınıf kutbunun bilincinin keskinleşmesi ve üretimin toplumsal refah için yoğunlaşmasını kapsar. Zayıflıktır, çünkü yönetilen sınıf kutbunda bilincin ölmesini ve yönetici sınıfın bilinçli hoşnutluğu ile yönetilen sınıfın kör eylemi arasında çatlağın derinleşmesini getirir. Yaşam düzeyinde sürekli farklılığa yol açar, çünkü yönetici sınıf emeği yönlendirirken, aynı zamanda bu emeğin yarattığı ürünlerin büyük bir bölümünü kendi yaşamına aktarıp sömürülenlere üretken yaşamaları için zorunlu olan en küçük paydan bir şey bırakmaz."[1]

Marx'ın *Komünist Manifesto*'da dikkat çektiği "burjuvazinin devrimci rolü" budur: "Nerede üste çıkmışsa orada bütün feodal, ataerkil, asude ilişkilere son vermiştir. İnsanı 'doğal üstleri'ne bağlayan karmaşık feodal bağları hoyratça koparıp atmış, insanla insan arasında yalın çıkar ve katı 'nakit para' bağından başka hiçbir ilişki bırakmamıştır. Dini iştiyakın, coşkun şövalye ruhunun, gözü yaşlı bir duyarlılığın en yüce heyecanlarını bencil hesabın buzlu sularında boğmuştur. Kişisel değeri mübadele değerine dönüştürmüş, iptali gayri mümkün sayısız beratlı özgürlüklerin yerine o yegâne, vicdansız özgürlüğü getirmiştir; serbest ticaret. Tek kelimeyle, dini ve siyasi aldanmacalar ardına gizlenen sömürünün yerine yalın, utanmaz, dolaysız ve gaddar sömürüyü geçirmiştir."[2] Kuşkusuz, birçok gerçeği ve kapitalizme değin bir abartmayı içeren bu tablo, onların ilerlemeye değin siyasi beklentileriyle ilgilidir ama aradan geçen zaman bu sürecin yeni dini ve siyasi aldatmacalar doğurmaya muktedir olduğunu da gösterdi.

1. Christopher Caudwell, *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*, s. 112.
2. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, s. 102.

Toplumun Yitirilişi

Marx'ın sözünü ettiği sömürünün ve çelişkinin yalınlaşması olgusu, proletaryayı, bütün ezilenler adına "kendisi için sınıf" olmanın kapısına getirip bıraktı ama piyasa toplumuyla birlikte toplum da yitirilmişti. Yeni inorganik yapı, proletaryayı her yerde yeni örgütlenme biçimleri bulma zorunluluğuyla karşı karşıya bıraktı. Piyasa toplumuna karşı sendikalar, bir işçi dayanışma örgütü olarak bu ihtiyaçtan doğdu ama bunlar sadece geçici çözümler sunuyordu; süreç her yerde acımasızca işledi. Piyasa toplumunun inorganik yapısı evrensel bir olgu olarak belirirken, sendikalar yerel iktisadi örgütler olarak kaldı ve ancak sermayenin günlük saldırılarına karşı yararlı oldu. Ama öte yandan sosyalizm de bir 19. yüzyıl hareketi olarak tarihteki yerini almıştı. Tam da bütün sosyal yapıların dağıldığı ve toplumun yitirildiği bir zamanda toplum yeniden keşfedilmişti. Bu keşifle birlikte toplumbilim ve tarih de doğdu. 19. yüzyıl hem sosyalizm, hem de bir tarih yüzyılı oldu.

Bu tarihsel dönemeçte, siyasal iktisat -doğası gereği!- tarihin ve toplumun karşısındaydı. Bütün yüzyıl boyunca piyasa yasalarının "doğal ve evrensel yasalar" olduğunu ısrarla ve koro halinde tekrarladı. Din bilimciler, felsefeciler ve mantıkçılar büyük bir hızla "iktisat yasaları"nı imal etmeye yöneldiler. Kısa sürede "tamamlanmış bir bilim" haline gelen iktisat, 19. yüzyıl ortalarından itibaren felsefeden ve teolojiden ayrıldı.[1] İktisadın bir bilim haline gelişi, ekonominin toplumdan ayrılışının ve bağımsızlığını ilan edişinin bir tezahürüydü. Toplumun ekonomik

1. "Bağımsız politik iktisat kürsülerinin kuruluşu, bir tarafta iktisatçılar, diğer tarafta ise doğabilimciler, felsefeciler, mantıkçılar ve din bilimciler arasında geçen uzun bir mücadele sonunda gerçekleşti. Oxford Üniversitesi'nde 1825 yılında kurulan Drummond Kürsüsü bunun ilk örneğidir. O dönemde, Hıristiyanlık öğretisi ile politik iktisat arasında bir çelişki olduğu düşüncesi din bilimciler arasında oldukça yaygındı. Bu düşünceye ilk karşı çıkan din bilimci Dublin Başpiskoposu R. Whately oldu. N. W. Senior'dan sonra Drummond profesörlüğüne adaylığını koyup seçilerek politik iktisadın meşruiyetini tanıdığını kabul etti." Orhan Kurmuş, *Bir Bilim Olarak İktisat Tarihinin Doğuşu.*

faaliyeti, toplumun yerine geçmişti ve bundan böyle ekonomi topluma değil, toplum ekonomiye tabi olacaktı. Bu utanmaz, dolaysız ve gaddar sömürü, utanmaz, dolaysız ve gaddar bir bilim doğurmuştu. Bu karşılaşma sonucunda iktisadın kurgusu gerçek olmaya yönelirken, tarih de kendi gerçeğini bulmaya başlamıştı. Karl Polanyi, bu doğuş dönemini şöyle anlatıyor: "Düşkünlük, politik iktisat ve toplumun keşfi iç içe geçmişlerdi. Düşkünlük, yoksulluğun bollukla el ele yürümesi gibi anlaşılmaz bir gerçeğe dikkat çekiyordu. Ama bu sanayi toplumunun insanın karşısına çıkaracağı çelişkilerden yalnızca ilkiydi. İnsan, bu yenidünyaya iktisat kapısından girmişti ve çağa maddeci görünümünü kazandıran bu rastlantısal durumdu. Ricardo ve Malthus'a hiçbir şey mallardan daha gerçek görünmüyordu. Piyasa yasaları onlar için insan olanaklarının sınırı demekti. Godwin sınırsız olanaklara inanıyordu, bu yüzden piyasa yasalarını yadsımak zorundaydı. İnsan olanaklarının piyasa yasalarıyla değil, toplumun kendisiyle sınırlı olduğunu anlamak yalnızca Owen'a nasip oldu Yalnızca o, piyasa ekonomisi perdesinin ardından yükselen gerçeği, toplumu gördü. Ama gördüğü şey yeniden bir yüzyıl boyunca yitirildi."[1]

Böyle bakıldığında ütopist sosyalizmin; Simon, Fourier ve Owen'ın çıkışlarındaki büyük sezgi daha iyi anlaşılacaktır. Ütopya, yitip giden topluma egemen sınıfın kendi içinden yükselen bir protestodur; en çok acı çeken sınıfa, işçi sınıfına seslenirler. Onlar için işçi sınıfı acı çektikleri için vardır ve sınıf olmaktan çok düşkünler olarak görülürler. Toplumun yitirilme çağında insan kendini gerçek bir cehennemin içinde bulmuştu ve ütopyalarla olmayan bir cennetin düşünü kuruyordu. "Yok ülke"lerde kimsenin aç kalmasına izin verilmeyecekti.

1. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, s. 102.

Tarih Yüzyılı

Hem bir bilim olarak tarihin hem de sosyalizmin birer 19. yüzyıl hareketi olması rastlantı değildir. İki zorunluluğa dayanır: Toplumun bir olumsuzlaması olarak piyasa toplumu daha çok bir çözülmedir, toplum olma halinden kurtulmadır. Bu yüzden toplum, kendiliğinden, doğal bir şey ya da Tanrısal bir yapı olmaktan çıkmış, değişebilir dünyevi bir süreç olarak algılanmaya başlamıştır. İkincisi; maddi sürecin, belirleyen bir faktör olarak öne çıkan bu sürecin felsefeyle algılanmasının ve eleştirilmesinin mümkün olmamasıdır. Felsefe ile siyasal iktisat bu sürecin bir uzantısı olarak iş görürler ve varsayımlarını yaparken dışarıda bıraktıkları toplum ile tarihten iki yeni bilim doğar.

Aralarındaki uyuşmazlık açıktır: Felsefe ve iktisat bireyi temel alır, diğerleri toplumu.[1] İlki gerçekte bir birey olan soyut insandan hareket eder, ikinciler canlı, yaşayan insanlardan. İlki toplumun yok oluşuna, ikinciler toplumun yeniden kuruluşuna tekabül eder.

Piyasa toplumu nasıl insanı öne çıkarırken onu büyük ölçüde insanlığından soyutlamışsa, öne çıkardığı bilimleri de bilim olma niteliğinden soyutlamıştır.[2] Bu bilimlerin ortaya koyduğu gerçek, bir sınıf adına evcilleştirilmiştir; olgusallıktan koparılmış ve soyut ilkeler karmaşası içinde kaybedilmiştir. Teoloji, ortaçağı ne kadar anlamışsa, felsefe de yeniçağı o kadar anlamıştır.

Bunun, daha onun ilk eleştirisinde saptanmış olması şaşırtıcı olmasa gerek: "Hegelci mantık, akla ve güncele getirilmiş, mantık

1. Felsefenin özne kategorisi bir indirgemedir; bireysel düşünmeye tekabül eder. Felsefenin özne-nesne kurgusunda özneden kasıt insanlar değil, insan, tekil kişi-bireydir. Bu düşünme tamamen bireyin özerkliğine -doğadan ve toplumdan- dayanır.

2. Marx, British Museum'daki iktisadi çalışmalarının ilerlediği bir aşamada Engels'e şunları yazar: "Öyle bir noktaya vardım ki, beş hafta içinde şu can sıkıcı iktisat üzerine çalışmalarımı sona erdireceğim. Ve iktisat çalışmalarıma, ondan sonra evde devam edeceğim. Museum'da başka bir bilimle uğraşacağım. Bu iş benim canımı sıkmaya başladı. Özünde, bu bilim, çok kez son derece ince ayrıntılı olan tek tek incelemelerde, bütün yapılanlara karşın, A. Smith ve Ricardo'dan bu yana, bir ilerleme kaydetmiş değildir."

haline sokulmuş teolojidir. Nasıl ki teolojideki Tanrısal öz bütün gerçeklerin, yani bütün belirlemelerin, bütün sonlulukların ideal ya da soyut simgesiyse, mantık da öyledir. Yeryüzündeki her şey teolojinin cennetinde bulunmaktadır, aynı şekilde doğadaki her şey Tanrısal mantığın da cennetindedir. Nitelik, nicelik, ölçü, öz, kimyacılık, mekanikçilik, organizma. Teolojide her şey iki kez çıkar karşımıza, birinde soyut, diğerinde somut; Hegelci felsefede de her şey iki kez yinelenir; önce mantığın nesnesi olarak, sonra da doğa felsefesiyle Geist felsefesinin nesnesi olarak. Teolojinin özü, aşkın, insanların dışına konmuş insani özdür; Hegel mantığının özü aşkın düşünmedir, insanların dışına konmuş insani düşünmedir."[1] Feuerbach ekliyor: "Teoloji, hayaletlere duyulan inançtır." Felsefe de öyle; yalnız insan hayaletine, hayalet halinde sınırsızca gezinen düşünmeye. Üretimden kopmuş ve düpedüz bir hayalete dönüşmüş düşünmeye.

"Tüm yeniçağ felsefesi tarihine damgasını vuran ve onun özgül iç rahatsızlığının ve huzursuzluğunun kaynağında yatan bir motif vardır; yaşama karşısında takınılan dinsel fakat mistik olmayan, Hıristiyan'ca tavır ile Greklerde doğduğu şekliyle felsefe ve bilime özgü düşünme tarzı arasındaki çekişme... Yeniçağ felsefesi, antik felsefeden, sırtını Hıristiyan aşkıncılığına dayamasıyla ayrılır."[2] Piyasa toplumunun insanların arasındaki dinsel, etnik, kültürel bütün ayrılıkları kaldırıp attığı ve onları çıplak üreticiler olarak eşitlediği bir zamanda felsefe onu dünyevi bir dinin tebaası olmaya çağırmaktadır. Aslına, dine dönmek felsefenin son durağıdır ve Hegel'den sonra da onun ana doğrultusu budur.[3] Feuerbach uyarı-

1. Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül, Ara Yayınları, İstanbul, 1991, s. 63.
2. Doğan Özlem, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Ark Yayınevi, 1995, s. 34.
3. "Hegel sonrası felsefede... iki genel tip ayırt edilebilir. Feuerbach ve Kierkegaard tarafından temsil edilen birincisi yalıtılmış bireye sarılmaktadır; Marx tarafından temsil edilen ikincisi toplumsal emek sürecinde bireyin kökenlerini işlemekte ve bu sürecin insanın kurtuluşuna nasıl temel olduğunu göstermektedir... Kierkegaard dinin kökensel işlevine, onun yoksun ve acı çeken bireye başvurusuna geri dönmektedir. Böylece Hıristiyanlığa kavgacı ve devrimci gücünü geri vermektedir." H. Marcuse, *Us ve Devrim*.

sını yapmıştır: "Hegelci felsefeyi terk etmeyen bir kimse, teolojiyi de terk etmiyor demektir... Hegelci felsefe, teolojinin son sığınağı, akılcı son dayanağıdır. Bir zamanlar Katolik teologların Protestanlığa karşı savaşmak için gerçek Aristotelesçiler olmaları gibi, bugün de Protestan teologlar 'ateizme' karşı savaşabilmek için, aslında birer Hegelci olmak zorundadırlar."[1] Dinin olumsuzlanması Hegel'in Tanrıbilim'i mantığa dönüştürmesiyle başlamıştı; felsefenin olumsuzlanması Feuerbach'ın mantığı antropolojiye dönüştürmesiyle tamamlanmaktadır.

Şimdi, felsefenin teoloji karşısındaki görevi neyse, tarihin felsefe karşısındaki görevi odur. Felsefe, teolojinin hem gerçekleşmesi, hem de yadsınmasıysa, tarih de felsefenin hem gerçekleşmesi hem de yadsınmasıdır. Felsefe, dinin kaderinden kaçamaz.

Tarih kendini bir felsefe olmasıyla değil, topluma yönelmesiyle ve toplumdan kaynaklanmasıyla ayırır. Felsefenin ve iktisadın tarihi kapitalizmle örtüşürken, tarihin tarihi sosyalizmle örtüşür. Tarih, tıpkı siyasal iktisat gibi felsefenin çocuğudur; ancak siyasal iktisat doğar doğmaz gelişmesini tamamlamış bir bilim olarak, ilerlemesinin mümkün olmadığını göstermiştir. Tarih ise gelişmesine felsefeden koptuğu anda başlayabilir.

Teolojinin egemenliği Kilise babalarının, felsefenin egemenliği burjuvaların egemenliğidir. Bu açıdan, disipliner hiyerarşi sınıfsal hiyerarşiyle tam örtüşür. Bu örtüşme tarih için de geçerlidir; Hiç olmazsa gelişiminin ilk aşamasında onun kaderi emekçilerin kaderine bağlıdır. Emekçiler kapitalizmden kurtulmadan, tarih felsefeden kurtulamaz.

Var olan tarihin ve sosyolojinin üzerindeki kuşkunun da nedeni budur; onların bir bilim olmaları harcıâlem akıl yürütmelere bağlı değildir. Bunu yaparak ilerlemeye kalkıştığı her anda iktisada ve felsefeye teslim olur. "Bir etkinlik, öznel anlamı bakımından, 'yarar sağlama' isteğini karşılamayı amaçlarsa, 'eko-

1. Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, s. 72.

nomik yönelimli' olduğunu söyleriz. 'Ekonomik etkinlik'le anlatmak istediğimiz şey, edimcinin kaynaklar üzerinde asıl olarak ekonomik amaçlı denetim olanağını barışçıl bir biçimde kullanmasıdır; 'ussal ekonomik etkinlik'le de, amaç bakımından ussal, dolayısıyla da planlı bir ekonomik etkinliği anlatıyoruz. 'Ekonomik düzen' terimiyle kendinden yönelimli bir ekonomik etkinlik dizgesini, 'ekonomik işletme'yle de bir işletme gibi sürekli ve örgütlü biçimde yürütülen bir ekonomik etkinliği anlatıyoruz... Ekonomik etkinlik özü bakımından zorunlu olarak toplumsal bir etkinlik (değildir)."[1]

Teslimiyet budur; piyasanın sosyolojisi olmaz. Mübadele onun tek toplumsal kategorisidir; toplumsal metabolizma ancak onun aracılığıyla gerçekleşebilir. Mübadelenin bu birleştirici gücünü anlamayan bir sosyolojinin babasının bir teolog olması kaçınılmazdır.

Filozoflar, bu iktisadi düzenin "doğal bir düzen" olduğunda karar kılmıştır. Bir gizli servis görevlisi onun tarihinin de olmadığını ilan etti. 20. yüzyılın sonunda bu düzeni en gerçekçi olarak bir gizli servis anlayabilir. Bu toplum tarihin sonuna gelmiştir ve "tarih sonu"nu ilan etmekte haklıdır. Onun ideolojisi de bunu kutsayarak dönemini kapatıyor.

Evet, tarihin sonu, o halde tarih işe koyulabilir!

1. Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 98.

EKLER

1. Ek

Batı'da-Doğu'da Felsefe

"Batılılaşmayı" başlangıcının en temel hedeflerinden birisi olarak belirlemiş bir ulusun, AB'ye giriş sürecindeki dengesizlikleri hiç de anlaşılamaz değildir aslında. Örtük bir aidiyet "deklarasyonudur bu". Türkiye insanı, Batılı olduğu konusunda ısrar ederken, muhatabından "kabul" görmek istemektedir. Yalnızca bir refah sorunu ya da kaygısı değildir, her reddedilişinde yaşadığı hezeyanın altında yatan... İçselleştirilmiş bir iadeiitibarı arzular Türkiye... Dünyayı yöneten güçlerin arasında yer almayı hak ettiğini düşündürten bir tarihin doğal uzantısıdır: Bir zamanlar dünyayı yöneten Osmanlı'nın torunlarını kim kınayabilir ki bu isteklerinden dolayı? Korkunç olan, Doğulu kökenlerini hiçe sayan modern Anadolu'nun gözünde Batı'nın sahip olduğu niteliklerdir: O zenginliğin, muhteşem medeniyetin, aydınlığın, refahın simgesidir... Batı "ileridir", "Batılı" olan ilericidir...

Dünyanın çok önemli bir kısmı bu görüşe inanmaya devam etmektedir. Bilimsel buluşların, teknolojik gelişimlerin, tüm dünyanın kalifiye işgücünü yetiştiren üniversitelerin hatırı sayılır merkezi olarak Batı, "üstünlüğünü" tartışmasız bir gerçek olarak kabul ettirmiştir. Batılı buna gerçekten inanmıştır ve temellerinden kuşku duymaz... Felsefesini, matematiğini ve sistemli düşünüşünü Antik Yunan'a, dinini de Yahudiliğe dek dayandırarak kendine güçlü bir ideoloji yarattığını düşünür. Peki, gerçekte öyle midir? Batı'nın değerlerini oluşturan tarihsel temalar, Avrupa ideolojisini "yaygınlığın ötesinde" güçlü kılmaya yeterli midir? Bu gerçekten tartışmalıdır.

Orhan Gökdemir, başta *Aydınlanma Tarikatı* isimli kitabı olmak üzere uzun yıllar boyunca sürdürdüğü çalışmalarla "Avrupa merkezci tarih anlayışı" ve "Avrupa ideolojisi" konusunda önem-

li çıkarımlar yaparak, konunun ciddiyeti ve bugünün insanının Batı'ya yönelmiş saygı dolu bakışlarının temelsizliğinin anlaşılması açısından "kritik" işlev üstlenmiş, önemli bir düşünür olarak dikkat çekiyor. Gökdemir, konuya ilişkin olarak Dikine'nin sorularını yanıtladı:

Dikine: Konuya günümüzden başlayalım istiyorum... Bu bir yönüyle "görünenden" hareket etmek bağlamında rahat bir giriş sağlayacaktır. "Batı neden Türkiye'de ve dünyada bu kadar saygı görüyor?" Bu bir tarafa, Batı, nasıl ve hangi koşullarda, "Üstünlük, ilerilik, medeniyet ve kültürün son noktası" şeklindeki yargılarla özdeş hale geldi ve bu tartışmasız bir gerçek olarak kabul görmeye başladı?

Orhan Gökdemir: Kazanan saygı görmeyi de hak eder. Son üç yüzyılda Batı hep kazandı. Diğerleri ise kaybetti. Henüz kazanabildiği zamanlarda Osmanlı da saygı görüyordu. 1700'lü yıllardan, izleyen yüzyılın başına kadar "Türkler" Avrupalı sayılmaktaydı. Normaldir, çünkü Osmanlı önemli bir güçtür. Bir kez yenilmeye başladıktan sonra alıcı olmaya başlarsınız. Osmanlı saygınlığını kaybettikten sonra hep alıcı oldu. Orduyla ilgili düzeneklerin alıcısı, yeniliklerin alıcısı, eğitimin alıcısı, bilimin alıcısı vb. Bugün hâlâ almaya devam ediyoruz. Üniversitelerimiz de bilgi üretmek için değil, bilgi almak ve aktarmak üzere örgütlenmiştir. Tarihimiz de, felsefemiz de, fiziğimiz de büyük ölçüde aktarmadır, alıyoruz. Son yıllarda bu kurumlar o fonksiyonlarını da hızla yitirmektedir. Çeviriciydik, artık çeviri işini de yapamaz duruma geldik.

Aldığımız şeylerin bir kısmı ikinci derecedendir. Ama aldıklarımızın bir kısmı bütün düşünüş şeklimizi de belirlemektedir. "İlerleme" zihniyeti böyle bir şeydir örneğin. Bunu mutlak bir gerçek olarak kabul ettiğinizde, siz "ilerleyememiş" olduğunuzu da kabul edersiniz. İlerlemiş olan ise Batı'dır ve tek çareniz onun gibi ilerlemektir.

İlerleme iyiyse, o zaman tarihte ilerlemiş tek uygarlık olan Batı da müthiş bir idol haline gelir. Unutmayın "yeni olan iyidir" şek-

lindeki bakış açısı 1700'lü yılların ürünüdür. Batı ilerliyordu ve bunun iyi olduğunu gördü. Örneğin Çin ordusunu, donanmasını yendiler. Çinliler savunmadaydı, İngiliz donanması da kapitalizmin yarattığı büyük iştahla saldırıda. Batının dışındakiler işte bu iştah karşısında yenildiler. Bu iştahı Çinliler bilmiyordu, biz de bilmiyoruz. Belki o yüzden de ilerleyemiyoruz.

Ama medeniyet ile açgözlü bir saldırganlığın birleştirilmesi yepyeni bir durumdur. Çinliler Çin Seddi'ni yaptılar, topraklarını savunmak için. Oysa her zaman saldırganlarından daha güçlü, daha marifetli ve daha bilgiliydiler. Mısır on bin yıl boyunca doğal bir Çin Seddi'ne sahipti. Seddi aşıp, bir işgal hareketine girişmeyi akıl edemediler. Asya'nın Mısır'a sızması da bütünüyle Mısır'a yönelik işgal girişimleriyle olmuştur. Çoğaltabiliriz.

Kabul, Batı'nın dünyanın geri kalanını kendi eklentisi haline getirmesiyle ilgilidir. "Batılı yaşam tarzı" her yana sızıyor. Onlar gibi oluyoruz, onlar gibi yaşıyoruz, onlar gibi tüketiyoruz ve onlar gibi düşünüyoruz. Gibi olmak, bir benzeme haline işaret ediyor. Ne kadar benzese de aslı işte şurada, karşımda.

Ama "ilerleme" artık eskisi kadar saygı görmüyor. Toplumu üretimin, piyasanın eklentisi haline getiren, ona tabi kılan sistem sınırlarına geldi dayandı. Doğayı bitirdiler, gökyüzünü yırttılar, havayı, suyu pislettiler. Ve karşılığında da insan soyuna mal edilebilecek bir mutluluk veremediler. Bakın dünyanın kaçta kaçı bu "ilerlemiş toplumlar"da yaşıyor. İlerleme, bir avuç insan dışında hepimizi mutsuz kılmıştır. "Batılı yaşam tarzı" yıkıcılık anlamında ancak vebayla karşılaştırılabilir. Sanayi devrimiyle başladı bu kirlenme ve bugün hâlâ sürüyor.

Üç yüz-beş yüz yıllık bir düzenden söz ediyoruz. Nil Nehri'nin kıyısında on bin yıllık bir uygarlık var oldu. Nil Nehri'ni kirletmediler. Dolayısıyla neyin "ileri" olduğu noktasında yeni ölçütlere, hem de şiddetle ihtiyacımız var.

Medeniyet meselesinde durumumuz budur. Kültür ise daha tartışmalıdır. Dünyanın bütün varlığını mülkiyetine geçirmiş bir

uygarlığın bir kültür yaratması şaşırtıcı değildir. Devasa bir yığınla karşı karşıya olduğumuz tartışmasızdır. Ama aynı nedenle sakat bir kültürdür bu. Kaldı ki artık kendini yeniden üretmekte de zorlanmaktadır. Ekonominin emrine girmiş bir toplumun karşı karşıya kaldığı tıkızlıktır bu. Romanı bitiyor, edebiyatı tükeniyor, fiziği krizde, felsefesi ise boş bir gevezelikten başka bir şey değil. Batı, kendini yenileyecek dinamikleri de kurutmuştur. "Devrim"i de artık bu kapsamda algılamalıyız. Bu iktisadi düzeni yıkmadan, insanın yaratıcı yanını özgür kılmamız da mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla, en temel biçimiyle ekonomiyi yeniden toplumun emrine vermek zorundayız hepimiz. "Plan", artık her zamankinden daha yakıcı bir sorunumuzdur. Üretimi planlamak, doğal kaynakların kullanımını planlamak, toplumu planlamak artık bir varoluş sorunudur. Geçmişte buna sosyalizm deniyordu, kapsamı genişlemiştir. Ne yazık ki başka bir adlandırma da bilemiyoruz. Vurguyu toplumdan yana yapmak anlamında hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir sosyalizm. Kapitalizmin tahrip ettiği toplumu yeniden kurmalıyız. "İlerleme", hatta haddini aşmış bir ilerleme bize başka bir yol bırakmamaktadır.

Dikine: "Avrupa ideolojisi" olarak tanımlanan yapı nedir? Hangi unsurlar üzerinde yükselir ve tarihsel olarak ne oranda güçlüdür?

Orhan Gökdemir: Avrupa ideolojisi çok geniş bir alanı kapsamaya çalışan bir kavram. Ayrıntıda birtakım sıkıntılarla karşılaşması kaçınılmazdır. En azından Kıta Avrupası ile ada Avrupası arasında önemli farklılıklar var. Bu bir genelleme, bu yanıyla da genel bir eğilime işaret ediyor. Ancak Avrupa da kendisini genellemeye çalışmaktadır. Bu Hint-Avrupa ya da Hint-Hitit tanımlamaları Avrupa'yı "birleştirmek" için yapıldı. Kendilerine ortak bir kök aradılar ve bu ortak kök onları diğerlerinden de ayırdı. Bu hem ırki hem de kültürel bir ortak köke işaret ediyor. Hepsi 1800'lü yıllardan sonra icat edilmiştir.

Romantik Helenizm de o yılların ürünüdür. Mısır'a yönelik re-

feranslar "Afrikalı bir köken"i ima ediyordu. Romantizm dönemine bol geldiği bellidir. Helenizm ise hem devasa bir kültür mirası hem de steril bir ırk tasavvuruna izin veriyordu. Avrupa'yı Avrupa yapanlar bunlardır.

Yoksa "Avrupa" coğrafi bir ayrıma denk düşmüyor. Asya'nın bir uzantısıdır Avrupa. Kendilerini hem kültürel hem de soy olarak ayıra ayıra kıta oldular. Daha doğrusu kıtaları böldüler. Bunun için de uçlarda, uzun savaşlar vermek zorunda kaldılar. Osmanlı-Mısır ikilisi ile Birleşik Avrupa orduları arasında yapılan savaşlara artık bu yönüyle de bakabilmeliyiz. Ve Osmanlı'ya karşı Yunan ayaklanmasında da Avrupa'nın parmağı hep vardı. Yunan Krallığı kurulduğunda Avrupa'nın sınırları da belli olmuştu. Şimdi kurulmaya çalışılan Birleşik Avrupa'nın sınırları da hâlâ o sınırlarla kesişmektedir.

Dolayısıyla "Batılılaşmak isteyen"ler sadece AB mevzuatına değil bu tarihe de bakmalıdır. Mustafa Kemal de Batılılaşmak istiyordu ve bu nedenle Hititlerin Türk olduğunu ısrarla iddia etti. Batı'ya dahil olmak istiyorsanız ya Türkleri Hitit ya da Hititleri Türk yapacaksınız. Başka yolu yoktur. En azından Avrupa ideolojisi hükmünü sürdürdüğü sürece yoktur. Şimdi de Türklerin birliğe dahil olmasının önünde pratik sorunlar kadar ideolojik sorunlar vardır. Oysa biz Hititleri çoktan unuttuk ve Melih Gökçek'in insafına terk ettik. Bir darbeci, hatırlayacaksınız, Hitit heykelini müstehcen bulmuş ve kaldırmaya kalkmıştı. Ne Avrupa'sı, boylu boyunca Asyalı ve Doğulu'yuz biz.

Avrupa ideolojisi güçlüdür, çünkü genel bir kabulle karşılanmaktadır. Tarihimizi de onlar yazdı ve biz onlardan öğreniyoruz. Doğu yüzyıldan fazla bir zamandır ilgi alanımızın dışında. Latin alfabesini inanılmaz bir rahatlıkla aldık, kabul ettik. Tarihinde 16 alfabe değiştirmiş bir kültürün rahatlığıdır bu. Ama bizi ne kadar tıknefes yaptığını da tartışmalıyız artık. Bunlar bizi Batılı yapamadı ama bunlar yüzünden Doğulu da olamıyoruz. Uçlardayız hâlâ, biraz o biraz buyuz.

Bu belki bir avantaja çevrilebilir. Uçlar her zaman merkezlerin

de kaderini belirler. Biz bu tartışmayı ilerletebilirsek Batı'nın kibrini de kırabiliriz. Doğu'nun kompleksini kırmak ise daha zordur ama imkânsız değildir.

Dikine: *Aydınlanma Tarikatı* kitabınız, nasıl tepkiler aldı? Özellikle Marksizm'e yönelik saptamalarınızın ciddi bir tepkiyle karşılandığını biliyoruz... Bu tartışmanın özü nedir? Marx'ın Doğu hakkında yazdıkları neden size göre toptan çöpe atılmalıdır?

Orhan Gökdemir: Sondan başlayayım. Hiçbir düşünür anasının karnından yeni düşüncelerle doğmuyor. Her düşünür bir yere kadar içinde yetiştiği kültürün ürünü. Marx'ın yaşadığı çağ hem romantizmin hem de Helenizm'in çağıydı. Batı düşüncesinin bilinçaltında bunlar vardı. Dolayısıyla o da bu bombardımandan kendi payını almıştır. Eğitimine Helen düşünürleriyle başlamıştı, sonra bu konuda radikal sorular sorması imkânsız hale geldi. Marx, çok derin bir biçimde Helenofil'dir.

Öte yandan Marx, kapitalizmin sınırsızca ilerleyebildiği bir çağda yaşadı. Kurulan düzendeki tehditleri görüyordu. Ama her ne olursa olsun bu düzenin yarattığı yıkımda bir ilerleme de vardı. İngiliz emperyalizminin ilerlemeci yanına övgüler düzdüğünü biliyoruz.

İlerleme varsa, gerileme de olmalıdır. Doğu gerileyen yandı. Asya tipi üretim, hidrolik toplum, Doğu despotizmi gibi safsatalar "siz gerisiniz"in kibarcasıdır. Dikkat edin hiçbir zaman Avrupa tipi üretim tarzı gibi bir laf telaffuz edilmemiştir. Çünkü bu teorilerin "ideal modeli" Batı'dır. Dolayısıyla Doğu'da hep bir despot ve onun tebaası tablosu çizilmiştir. İşçi sınıfı ve burjuva sınıfı gibi ayrımlar bile Batı'ya has özellik gibi görüldü.

Oysa Osmanlı bir "cumhuriyet"ti. Bir sülale devamlılığı olmasına karşın, sultan hep seçimle gelirdi. Kaybedenler ise öldürülürdü. Bunun dışında, Osmanlı sarayında hiçbir zaman mutlak bir iktidar olmadı. İktidarın paylaşıldığını biliyoruz ve Çandarlı ailesi gibi bir soylular sınıfı da hep oldu.

Marksizm'de ise bunlar yoktur ve "Doğu sorunu" diye yazdıklarında hep bir "Batı sorunu" kendini hissettirmektedir. Batı kendi dışında olanlara şaşı bakmaktadır ve bu şaşılık ne yazık ki Doğu söz konusu olduğunda Marksizm içinde de teşhis edilebilmektedir.

Bana yönelik tepki ise normaldir. Kompleks, azgelişmiş ülke entelektüellerinin alametifarikasıdır. Bunda bir kompleks var. Doğu sorunu hakkında yazdıklarını eleştirmek beni anti Marksist yapmaz. Ama Doğu sorununu hiç anlamadan hatmederek de kimse Marksist olmaz. Marksizm, insanlığın entelektüel serüveninin en önemli parçası ama onu eleştirmezsek "ilerleyemeyiz".

Helenizm ise bütünüyle Avrupa ırkçılığının bir icadıdır. Tarihte kendi kendisinin babası olan hiçbir kültür yok. Belki Çin'i ayırabiliriz. Onun ötesinde herkes birbirinden öğrendi. Yunanlılar da Fenike'nin ve Mısır'ın çocuğudur. Aksini iddia etmek düpedüz ırkçılıktır. Bunun ötesinde "Yunanlılar çocuk oldukları için olağanüstü bir kültür yarattılar" demek de çocuksudur. Mısır'ı, Fenike'yi inkâr ederseniz buna inanmak durumunda kalırsınız. Marksizm'de yer alan bu konudaki iddialar da çocuksudur.

Bunları eleştirdim ben ama hiçbir zaman bu eleştirilerin beni Marksizm'in dışına ittiği duygusuna kapılmadım. Ben, bir peygamberin müridi değilim, bir düşünürle "rasyonel" ilişki kurmanın yolunu bulabileceğimize şiddetle inanıyorum. Bana bu eleştiriyi yöneltenlerin Marksizm dininden olduğunu biliyorum. Bunu kastediyorlarsa "dinsizim" ben. Gerçeği arıyorum ve gerçeği verebilecek bir kutsal kitap da okumadım henüz.

Aydınlanma Tarikatı, bunun ötesinde sessizlik duvarının önünde cansız yatmaktadır. Belki erken doğmuştur, belki yersizdir, bilemiyorum. Ben bulduklarımı söyledim ve ruhumu kurtardım. Fazlası fazladır.

Dikine: Kanımca ciddi bir çarpıtılma hüküm sürüyor. Kitlelere hap halinde "bilinç" aşılanıyor. Şöyle örnek vermek istiyorum. Türkiye piyasasındaki çok sayıda Rönesans kitabı, "Yeniden Do-

ğumu" Yunan kültürüne dönmek olarak tanımlıyor. Aydınlanma dönemi ise, Kilise'ye ve dogmaya gösterilen bir seküler akım olarak yansıtılmaya çalışılıyor. Rönesans'ın Mısır'a, Aydınlanmacı filozofların Yunan'dan daha önce var olan kültüre saygısı hiçe sayılıyor. Rönesans gerçekten yalnızca Antik Yunan filozoflarının yapıtlarının çevirilerine, Aydınlanma ise yalnızca "Kilise'ye" tepki gösteren bir seküler akım anlayışına indirgenebilir mi?

Orhan Gökdemir: Asla... Seküler akım bir kaza ürünüdür. Aydınlanma ise başlangıçta derinlemesine mistiktir. Aydınlanma'nın çıkış noktası ise Yunan değil Mısır'dır. Yunanistan'ın öne çıkması "aydınlanmışlar" ile Kilise arasında ortaya çıkan yeni konsensüsle mümkün olmuştur.

Her şeyi ama her şeyi Yunanistan'dan başlatmak ise bir 19. yüzyıl Avrupa icadıdır. Ondan önce hep Mısır vardır ve Mısır hayranlığı Napoléon'un Mısır Seferi'yle sona ermiştir.

Bu tarihten sonra Mısır bilimi de yeni ideolojinin gereklerine uyduruldu. Felsefesi yok edildi, matematiği inkâr çukuruna atıldı. Mimarisi, sanatı yok sayıldı. Ama Mısır'da eğitim görmemiş bir Yunan filozofu bulamazsınız. Sokrates ise bir Etiyopyalı'dır ve karadır.

Onun ötesinde Yunan felsefesi ve hatta Hıristiyanlık, kadim inanışların yanlış anlaşılmasıdır. Yunanlılar gerçekten çocuktular ve öğrendikleri düşüncelerin kendi dillerine çevirebildikleri kadarını aldılar.

Evet, Aydınlama'nın Hıristiyan dogmalarıyla sorunları vardı. Mücadele ettiler. Ancak güneşi evrenin merkezine yerleştirirken aynı zamanda kendi inançlarının gereğini de yerine getiriyorlardı. Unutmayın güneşe ve yıldızlara tapınma insanlığın en eski inanışlarıdır. Aydınlanma, Mısır kaynaklı inanışların yeniden ayağa kalmasıydı. Yerleşik düzene ve dine acımasızca saldırmalarının nedeni budur. Yeniden doğuş ama eskinin yeniden doğuşu. Dediğim gibi Aydınlanma geniş bir tarikatın ürünüdür. Yeni bir "yol" aramıyorlardı, ama yeni bir "yol" oldular.

2. Ek

Bilim ve Din

Dinle ilgili büyük soruların sorulduğu çağ çok gerilerde kaldı. Yerleşik dini eleştire eleştire dinsizliğin denizine yelken açan son dönem Aydınlanma filozofları, bilim için dinden kurtulmanın şart olduğu kanısını yaygınlaştırdılar. Büyük Fransız İhtilali'nin Kilise karşıtı girişimleri ise bu konudaki radikalizmin doruğu oldu.

Oysa Aydınlanma filozoflarının çoğu derin bir biçimde dinseldiler. Kilise'ye olmasa bile, kaybolmuş bilgeliğe inanıyorlardı. Laboratuvarlarında aradıkları şey bilimden çok, simya sihirbazlıklarıydı. "Müspet bilim"in kurucusu sayılan Newton'ın bir ayağı büyünün alanındaydı. Büyük Fransız İhtilali ise, Kilise'ye saldırırken yerine kendi bilim kilisesini kurmayı amaçlıyordu.

Peki, bilim nereden çıktı öyleyse? Bilim, örgütlenmiş din ile eski inançlara bağlı tarikatların çatışmasından çıktı. Ama bu, bilinçli bir çabanın sonucu değil, bir kaza eseriydi. Simyacıların, büyüye ulaşmak için denemekten başka yolu kalmamıştı; onlar da deneye deneye kimyacı oldu.

Aydınlanma'nın sırf rasyonel ve bütünüyle dindışı bir düşünce geleneği olduğu yargısının nasıl oluştuğunu incelemek ilginç sonuçlar verebilir. Mısır'a duydukları derin bağlılık nedeniyle, oradan Musevizm'e, İsevizm'e ve Muhammediliğe kalan büyük mirası sezmişlerdi. İbadetler, inançlar, davranışlar, temele inildiğinde bütünüyle Mısır çıkışlı görünüyordu. Oruç, aptes, sünnet, tek tanrı gibi birçok inancın ve davranış biçiminin kaynağı orasıydı. Dahası, Hıristiyanlığın teslisi ile İsis-Osiris-Horus üçlemesi arasındaki bağı görmek için bilgin olmak gerekmiyordu. Öyleyse, "rasyonel" Aydınlanmacılar için "eski orijinal dine geri dönmek" doğru bir davranış olacaktı. Çoğu bunu yaptı. Bruno, Galilei, Kopernik gibi öncüler, tanrının "güneş" olması gerektiğini biliyorlardı. Güneşi tanrı yaptılar. Evrenin merkezine güneşi oturturken ve dünyayı

onun etrafında dönen basit bir gezegen derecesine indirgerken, inançlarının da gereklerine uymuş oluyorlardı.

Bu konumları nedeniyle, insanlığın entelektüel serüveninde büsbütün bir sapma gibi görünen şeye, "Antik Yunan düşüncesine" saplanmadılar. Yunanlılar, Mısır'dan almışlar, ama onu kendi dillerine çevirmekle yetinmişlerdi. Öğrendikleri şey, kültürleri ve yetenekleri derecesindeydi ve ne yazık ki, Yunanlılar öğrenme yaşı gelmemiş çocuktular. 2.500 yıldır Batı'yı ve Avrupa'yı uğraştıran bu sapmadan, aydınlanmışları koruyan şey de işte buydu.

Dolayısıyla Hıristiyanlık da bu sapmanın dogmatik ve örgütlenmiş bir biçimi olarak göründü. Hermetik metinlerde hep daha fazlası vardı ve "hermetik" tarikatlar onun taşıyıcısıydı. "Bilim"de masonluğun üstlendiği rolün hâlâ gün yüzüne çıkmaması şaşırtıcıdır. Masonlar, Mısır kültürünü ısrarla korudular. Dogmalara karşı bir tür efsun görevi gördüler. Sonra kendileri de bir tür dogma haline geldiler.

Bilimin nereden çıktığı sorusuna, "Bilim neyi başardı?" sorusunu eklemek ise bizim borcumuz. Son üç yüzyılda attığı adımlar, onun din olmadan iş görebileceğini göstermiş midir?

MS 3. yüzyılda yaşadığı sanılan Antik Yunan felsefe tarihçisi Diogenes Laertios, Mısırlı hiçbir "filozof"a gönderme yapmamasına karşın, Mısır felsefesi hakkında şunları yazar: "Mısırlıların tanrılar ve adaletle ilgili olan felsefeleri şöyledir: Onlara göre evrenin başlangıcında madde varmış, sonra bundan dört öğe ayrılmış ve kimi canlılar oluşmuş. Güneş ve ay birer tanrıymış, birinin adı Osiris, öbürü İsis'miş... Onlara göre evren oluşmuş bir şeymiş, bir gün yok olacakmış ve küre biçimindeymiş; yıldızlar ateşmiş ve yeryüzündeki her şey bunların ısısıyla oluşmuş; ay tutulması, ayın dünyanın gölgesi üzerine düşmesiyle oluşuyormuş; ruh ölümden sonra da yaşar ve başka bedene geçermiş; yağmur havanın değişmesiyle oluşurmuş; Hekataios ve Aristogoras'ın anlattığı gibi, başka şeyleri de doğaya dayanarak açıklıyorlarmış; adalete dayalı ve Hermes'e yakıştırdıkları yasalar çıkarmışlar, yararlı hayvanları

tanrı sayıyorlarmış. Geometriyi, astrolojiyi ve aritmetiği onların bulduğunu söylerler."

Bundan sonra Platon'u, Aristoteles'i, Sokrates'i düşünün. Felsefede laf ebeliği görünen şeyin nedeni işte bu büyük boşluktur ve bilim dediğimiz şey de bütünüyle o felsefenin içinden çıkmıştır. Başarıları ortada ama 2.500 yılı Laertios'un kaybolmuş bir geçmişe değin anlattıklarına ulaşmak için harcamamızın da bir açıklaması yok.

Bilimi de, dinleri de yaratanlar bizleriz. Dinde olduğu gibi bilimde de bir "anlayış" sorunumuz var. Tarih, aydınlık din adamlarının ve dar kafalı bilim papazlarının mümkün olduğunu gösteriyor. Anlayışımızı daha kapsayıcı kılmak, dinde olduğu kadar bilimde de dar kafalılığa düşmemek hepimizin temel ödevi.

Arkadaşım Murat Utkucu, bizde az yapılan bir şeyi, din eleştirisini, üstelik onun kutsal kitabına dayanarak yapmak gibi zor bir işi üstlendi. Yazma sürecinde, benim temel eleştirim ise dayandığı yere, bilime dikkat etmesi gerektiğiydi. Bilim, hiç olmazsa bizim anladığımız haliyle dini eleştirmeye yetkili değildir. Dogma, dogmadır; dogmatiği dogmatik olmamaya çağırmak ise eninde sonunda onu dinin dışına çağırmaktır.

Kuran'daki tutarsızlıklar, bilime aykırılıklar onun doğasındandır. Çünkü o bir inanç sistemidir; malzemesi ise eski inanışlardır. Sünnet olur, çünkü Yahudiler de sünnet olmaktadır. Aptes alır, çünkü Sabiler de yıkanmaktadır. Meleklere inanır, çünkü eskiler çoktanrılıdır. Müslümanların bir göktaşına tavaf etmeleri, inanç sahibine bilimsel olarak nasıl anlatılabilir ki?

Benim dediğim, bir Hıristiyan ya da bir Müslüman, dünyanın düz ve öküzün boynuzları üstünde olduğuna inandığı için kınanamaz. Ancak ve ancak bir Hıristiyan ya da Müslüman olduğu için kınanabilir.

Bilimle yürümek, verilmemiş yanıtlarla yürüyebilmektir. Bu gerilimi kaldırmak ise bilimsel bir terbiye ister. Din, sonsuz evren karşısında, kısa hayatımızı rahatlatacak basit cevaplar sunuyor bize. Deyim yerindeyse "nefsimizi körletiyor" ancak.

Din karşısında Voltaire gibi durmak gereklidir; bu eleştiri yapılmalıdır. Ama bizim için esas olan onun karşısında Marx gibi durmaktır. Dinde, insanın acıları karşısında derin bir iç çekişi var, ama bu sefil hayata karşı bir protesto da... Bilim onun acılarına çare bulamadığı sürece, din afyon olmaya devam edecektir.

Dine karşı o küstah tutumu gösteren eski devrimci sınıf, mevzilerini çoktan terk etti. Onun bilimi ile dini arasında artık bir fark görülemiyor. Bizim ise, bu iç çekişi eleştirirken anlamaya çalışmaktan başka çaremiz yok. Dini eleştirmek isteyen, önce onu mümkün kılan dünyayı eleştirmelidir...

KAYNAKÇA

Ali, V. ve diğerleri, *Toplumsal Dinamikler ve Örgütlenme Eksenleri*, Sorun Yayınları, İstanbul, 1992.

Althusser, L., *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Ömür Sezgin, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984.

İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

John Lewis'e Cevap, çev. Müntekim Ökmen, Birikim Yayınları, İstanbul, 1978.

Lenin ve Felsefe, çev. Bülent Aksoy ve diğerleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Özeleştiri Öğeleri, çev. Levent Targu, Belge Yayınları, İstanbul, 1991.

Anweiler, O., *Rusya'da Sovyetler*, çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1990.

Aron, R., *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, çev. Fevzi Yalım, Ankara, 1973.

Avcı, N., *Kitle Kültürü Enformatik Cehalet*, Rehber Yayınları, Ankara, 1990.

Belek, İ.; Demirer T. ve diğerleri, *Disk'in "Ören Tezleri" ve Sosyalist Tavır*, Sorun Yayınları, İstanbul, 1992.

Berger, J., *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, Margaret Quigley, Yankı Yayınları.

Picasso'nun Başarısı ve Başarısızlığı, çev. Yurdanur Salman, Müge Gürsoy, Metis Yayınları, İstanbul, 1986.

Bernal, J. D., *Bilimler Tarihi*, çev. Emre Marlalı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1976.

Marx ve Bilim, çev. O. Arman, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1971.

Bezel, N., *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu (Ters Ütopyalar)*, Say Yayınları, İstanbul, 1984.

Boratav, K., *İktisat Politikaları ve Bölüşüm Sorunları*, Belge Yayınları, İstanbul, 1983.

Bottigelli, E., *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*, çev. Kenan Somer, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1976.

Bronowsky, J., *İnsanın Yükselişi*, çev. Aykut Göker, V Yayınları, Ankara, 1987.

Brown, B., *Marx, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1989.

Carr, E. H., *Bolşevik Devrimi*, çev. Orhan Suda, Metis Yayınları, İstanbul, 1989.

Caudwell, C., *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*, çev. Mehmet Gökçen, Metis Yayınları, cilt 1, İstanbul, 1982; cilt 2, İstanbul, 1983.

Yanılsama ve Gerçeklik, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1988.

Cervantes, M., *Don Quijote*, çev. Bertan Onaran, Sosyal Yayınlar, cilt 1, İstanbul, 1982.

Childe, G., *Tarihte Neler Oldu?*, çev. Mete Tunçay, Alaeddin Şenel, Alan Yayınları, İstanbul, 1982.

Chomsky, N., *ABD Terörü / Terörizm Kültürü*, çev. Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

Cogniot, G., *Çağdaşımız Karl Marx*, çev. Kenan Somer, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1975.

Denis, H., *Ekonomik Doktrinler Tarihi*, çev. Atilla Tokatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1982.

Engels, F., *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979.

Eslin, M., *Tv, Beyaz Camın Arkası*, çev. Murat Çiftkaya, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

Finkelstein, S., *Müzik Neyi Anlatır?*, çev. M. H. Spatar, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1986.

From, E., *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul, 1993.

Garaudy, R., *Kıyısız Bir Gerçeklik Üzerinde*, çev. Mehmet H. Doğan, Aydın Yayınları, İzmir.

Yirminci Yüzyılda Marksizm, çev. Galip Üstün, Habora Kitabevi, İstanbul, 1968.

Goethe, *Faust*, çev. Sadi Irmak, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1973.

Kiulehn, W., *Demir Melekler*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.

Koç, Y., *Doğanın Kuantum Mekaniksel Betimlenmesi ve Ölçme Sorunu*, İ. Ü. Fen Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1983.

Lefebvre, H., *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav, Öncü Yayınları, İstanbul, 1976.

Lenin, V. İ., *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1976.

Marx, Engels, Marksizm, çev. Vahap Erdoğdu, Sol Yayınları, Ankara, 1976.

Paris Komünü Üzerine, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1977.

Paris Komünü Üzerine, çev. M. Erşusa, Odak Yayınları, Ankara, 1976.

Proletarya Kültürü, çev. Nadiye R. Çobanoğlu, Yar Yayınları, İstanbul, 1986.

Lifshitz, M., *Marx'ın Sanat Felsefesi*, çev. Murat Belge, Kuzey Yayınları, Ankara, 1984.

Lukacs, G., *Avrupa Gerçekliği*, çev. M. H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul.

Macrae, D., *Weber*, çev. Nur Vergin, Afa Yayınları, İstanbul, 1985.

Mandel, E., *Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, çev. Ardaşes Margos, Köz Yayınları, İstanbul, 1978.

Mandel-Novack, *Marksist Yabancılaşma Kuramı*, çev. Okay Göçmen, Yücel Yayınları, İstanbul, 1975.

Marx, K., *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1976.

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979.

Grundrisse, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979.

Kapital, cilt 2, çev. A. Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1979.

Kapital, cilt 3, çev. A. Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1978.

Kapital, çev. A. Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1978.

Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i, çev. Gülen Fındıklı, Köz Yayınları, İstanbul, 1975.

Ücretli Emek ve Sermaye / Ücret, Fiyat, Kâr, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1987.

Marx, K.; Engels F., *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1987.

Din Üzerine, çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, Ankara, 1976.

Felsefe İncelemeleri, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979.

Kutsal Aile, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1976.

Nüfus Sorunu ve Malthus, çev. Oya Yaylalı, Sol Yayınları, Ankara, 1976.

Seçme Yapıtlar 2, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1977.

Siyaset ve Felsefe, çev. Tektaş Ağaoğlu, Öncü Kitabevi, İstanbul.

Marx, K.; Engels, F.; Lenin, V. İ., *Sanat ve Edebiyat*, çev. Aziz Çalışlar, Ekim Yayınları, Ankara, 1990.

Mc Donough ve diğerleri, *İdeoloji Üzerine*, çev. Can Saha, Kuram Yayınları, İstanbul.

Meriç, C., *Saint Simon*, Çan Yayınları, İstanbul, 1967.

Mimaroğlu, İ., *Müzik Tarihi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1985.

Mühlestein, H., *Ütopyacılık ve Marksçı Hümanizma*, çev. Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul, 1976.

Oskay, Ü., *Çağdaş Fantazya*, Ayko Yayınları, Ankara, 1982.

Planck, M., *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, Alan Yayınları, İstanbul, 1987.

Polanyi, K., *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, Alan Yayınları, İstanbul, 1986.

Reich, W., *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1979.

Rosenthal, M., *Kapital'de Diyalektik Sorunları*, çev. Yurdaer Erşan, Yücel Yayınları, İstanbul, 1975.

Russel, D. ve B., *Endüstri Toplumunun Geleceği*, çev. Melih Ölçer, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1979.

Siriani, C., *İşçi Denetimi ve Sosyalist Demokrasi*, çev. K. Başoğlu, Belge Yayınları, İstanbul, 1990.

Sorel, G., *Marksizme Eleştirel Yaklaşımlar*, çev. Alev Türker, Sokak Yayınları, İstanbul, 1985.

Sweezy, P., *Yüzyıl Sonra Komünist Manifesto*, çev. Okay Göçmen, Yücel Yayınları, İstanbul, 1975.

Şenel, A., *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1970.

Thomson, G., *İnsanın Özü*, çev. Celal Üster, Payel Yayınları, İstanbul, 1987.

Toynbee, A., *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1991.

Zweig, S., *Fredrike'ye Mektuplar*, çev. Burhan Arpad, Düşün Yayınları, İstanbul, 1983.

Rotterdam'lı Erasmus'un Zaferi ve Trajedisi, çev. Ahmet Cemal, BFS Yayınları, İstanbul, 1987.

DİZİN

A

Aldous Huxley 134
Althusser 7, 141, 143, 144, 193, 223, 227, 229, 230, 231, 232, 235, 285
Anweiler 95, 96, 285
Aristoteles 61, 189, 219, 283
Arnold Toynbee 249
Aziz Nesin 110

B

Bastiat 49
B. Bauer 197
Beethoven 161, 162
Bentham 21, 36, 37, 80, 81, 93, 114, 132, 146, 172, 173, 204
Buddy Bolden 134

C

Carl Menger 133
Carr 87, 88, 218, 220, 221, 224, 234, 286
Christopher Caudwell 128, 129, 143, 182, 224, 266
Collingwood 205, 208

D

Darwin 39, 127, 128
Debord 258, 264
Dilthey 198, 206
Donald MacRae 136
Durkheim 132, 133, 135

E

Eco 227
Edmund Cartwright 125
E. M. Forster 134
Engels 25–296, 39–296, 54–296, 55–296, 57–296, 70–296, 88–296, 89–296, 93–296, 102–296, 127–296, 128–296, 129–296, 145–296, 147–296, 148–296, 151–296, 152–296, 161–296, 192–296, 196–296, 199–296, 200–296, 212–296, 220–296, 225–296, 232–296, 255–296, 258–296, 269–296, 286–296, 287–296, 288–296
Esslin 171, 174

F

Feuerbach 45, 54, 55, 56, 149, 151, 162, 187, 191, 193, 197, 200, 201, 206, 213, 215, 216, 231, 270, 271, 286
Finkelstein 137, 286
Fourier 34, 268
Fredrike 155, 156, 160, 289

G

Galgacus 159
George Orwell 134
George Thompson 179
Godwin 268
Goethe 162, 165, 180, 203, 234, 237, 287
Gramsci 10, 193, 198, 206, 207, 213, 232
G. Thomson 161
György Lukacs 131, 162, 180

H

Hans Reichenbach 192
Hegel 29, 39, 45, 49, 54, 55, 57, 61, 128, 141, 149, 152, 153, 161, 162, 163, 165, 177, 182, 191, 192, 196, 197, 198, 200, 201,

203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 222, 223, 249, 270, 271
Hitler 156, 158, 159
Hobbes 39, 145
Hume 205
Husserl 206, 207, 213
Edmund Husserl 206

J

J. Berger 167, 168, 169
Jevons 132, 133, 247
J. S. Mill 125, 247, 254

K

Kant 61, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 205, 209, 210, 213, 223
Karl Polanyi 40, 83, 128, 253, 264, 266, 268
Kautsky 196
Kierkegaard 206, 213, 270
Korkut Boratav 72, 134, 135

L

Lefebvre 46, 140, 141, 287
Henri Lefebvre 46, 140, 141
Lenin 7, 29, 30, 48, 49, 81, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 122, 145, 148, 173, 174, 196, 227, 230, 231, 232, 234, 235, 253, 285, 287, 288
Léon Walras 133
Lessing 153
Locke 145
Luther 249

M

Malthus 36, 39, 127, 128, 224, 265, 268, 288
Marcuse 99, 131, 204, 205, 206, 270
Marx 7, 10, 16, 24, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,

47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 99, 100, 102, 104, 105, 125, 126, 127, 128, 129, 134, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 161, 167, 169, 170, 172, 175, 176, 177, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 215, 220, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 263, 266, 267, 269, 270, 278, 284, 286, 287, 288
Mendelssohn
Moses Mendelssohn 153
Menger 132, 133, 247
Miguel de Cervantes 179
Moses Mendelssohn 153
Musa 217

N

Nail Bezel 134
Nietzsche 213, 217
Noam Chomsky 159

O

Oswald Spengler 225
Owen Gregory 134

P

Pareto 132, 133, 135, 136
Platon 189, 192, 219, 283
Plehanov 196
Proudhon 200, 237, 238

R

Raymond Aron 132, 133, 135
R. G. Collingwood 205, 208

Ricardo 28, 37, 40, 41, 42, 45, 50, 51, 132, 165, 177, 224, 247, 248, 265, 268, 269
Robespierre 24, 194, 195
Roosevelt 136
Rousseau 145, 149

S

Saint-Just 24–296
Smith 37, 45, 50, 51, 132, 177, 196, 197, 224, 238, 246, 248, 269
Sokrates 142, 219, 280, 283
Spartacus 157, 158
Spinoza 61, 153
Stefan Zweig 155, 159
S. Texier 207
Stirner 150, 197, 200, 220
Strauss 150, 200, 220

T

Texier 198, 207
Jacques Texier 198
Toynbee 156, 158, 160, 224, 225, 289
Troçki 96
W

Walras 132, 133, 247
Walther Kiaulehn 125
Weber 49, 132, 133, 135, 136, 272, 287

Y

Yevgeniy Zamyatin 134

Bugün anladığımız anlamıyla İktisat ve felsefe, burjuvaziyle birlikte doğdu. Bu yeni sınıf, doğa ile insan arasındaki ilişkide yepyeni bir pozisyon almıştı. Burjuva, insan-doğa ilişkisini aracısız kuruyordu, çünkü ortaçağın tersine tanrıya ihtiyacı yoktu ve kuşkusuz bu devrimci bir durumdu. İktisat ve felsefe işte yeni sınıfın bu yeni pozisyonun ifadesidir. Çıkış noktası "insandır" ve "insan", kökeni itibariyle de burjuvanın ta kendisidir.

Onun için Marksizm, canlı, yaşayan, somut insandan yola çıkmayı önerdi. Somut insan, genel, belirsiz insan kimliği altında toplanamaz bir şeydi çünkü. Onun doğa karşısındaki konumu birbirinden farklıydı. Genel olarak burjuvalar ve proleterler olarak tanımlanmışlardı ve bir proleter, gerçekte, hiçbir şekilde felsefenin ve iktisadının insanı ile örtüşmüyordu.

Marksizm işte bu zihniyetin en sert ve acımasız eleştirisi olarak doğdu. Sonra bir kaza oldu, Marksist iktisat ve Marksist felsefe doğdu. Marksizm'in temel metinlerinde açık bir biçimde yapılan felsefe ve iktisat reddiyesi, hızla restorasyona uğradı ve her ikisi de hiçbir şey olmamışçasına yollarına devam etmeyi denedi.

Felsefe için durum daha karışıktı; Kendisini "tarih üstü" olarak kurgulayan bu düşüncenin tarihselliği apaçık ortadaydı. Felsefe, Batı tarihinden ayrılarak anlaşılması mümkün olmayan bir düşünceler yığınıydı. Dolayısıyla bu düşünceyle hesaplaşma, ancak felsefenin dışına çıkarak ve tarihin içine girerek yapılabilirdi.

Tarihsel Marksizm, iktisadi ve felsefi akla karşı yeni bir manifesto arayışı...

₺ 18.00
www.destekyayinlari.com
facebook.com/DestekYayinevi
twitter.com/destekyayinlari
DESTEK yayınları